HERBERT BALDUS

TAPIRAPÉ

Tribo tupí no Brasil Central

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO

TAPIRAPÉ

TRIBO TUPÍ NO BRASIL CENTRAL

por

HERBERT BALBUS

Na história da etnologia brasileira o estudioso encontra poucos nomes carregados de tantos serviços como o de HERBERT BALDUS, representante de uma respeitável tradição de influência germânica, nesse setor científico em que se registram os nomes de Martius, von den Steinen, Max Schmidt, Fritz Krause, Koch Grünberg e Kurt Nimuendaju. O presente trabalho, que a *Brasiliana* incorpora à sua coleção de grande formato, é mais uma benemerência científica do prestante e laureado cientista.

BALDUS, nascido na Alemanha e naturalizado brasileiro, pertence a uma gloriosa equipe de cientistas do Museu Paulista. Chefiou ali por muito tempo a secção de Etnologia. Presidiu a Associação Brasileira de Antropologia e representou muitas vêzes o Museu em congressos internacionais de Americanistas e de Ciências Antropológicas e Etnológicas.

Sua bibliografia é numerosa e compreende muitos trabalhos bibliográficos, como o capítulo sôbre índios do Brasil do *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*, 1949, que teve como suplemento a *Bibliografia comentada de etnologia brasileira*, 1943-1950, Rio de Janeiro, 1954 e, finalmente, a *Bibliografia crítica de etnologia brasileira*, São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954.

Nesta mesma *Coleção Brasiliana* publicou êle os *Ensaios de etnologia brasileira*, com prefácio de Afonso d'E. Taunay, São Paulo, 1937.

Sua colaboração em revistas brasileiras, como a do Museu Paulista e a do Arquivo Municipal de São Paulo, é notável. Não o é menos a que ocorre em revistas estrangeiras, como o *Anthropus*, *Archiv für Anthropol. und Volkerforschung* e *Forschungen zur Völkerpsychologie uns Soziologie* e os *Archiv für Religionwissenschaft*.

Não é possível deixar de mencionar o utilíssimo *Dicionário de etnologia e sociologia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1939, em colaboração com Emilio Willems.

Por todos êsses títulos dispensa-se a Editora de justificar uma divulgação cuja utilidade e valor o leitor percebe ao primeiro e rápido contacto.

edição da

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639
SÃO PAULO 2, SP

TAPIRAPÉ

B R A S I L I A N A
(SÉRIE GRANDE FORMATO)

Volume 17

Direção de
AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

Obra publicada
com a colaboração da

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR: Prof. Dr. MIGUEL REALE

EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

HERBERT BALDUS

7

TAPIRAPÉ

tribo tupí no Brasil Central

Renato Nicolai

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
EDITÔRA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO

9

ÍNDICE

Prefácio

ESCREVI ÊSTE LIVRO para Charles Wagley, a mim ligado pelo amor aos Tapirapé. Escrevi-o para incentivar o colega a publicar tudo o que sabe sôbre êsses índios e o que pensa sôbre êles. Wagley ficou muito mais tempo com êles do que eu, conhece-os muito melhor do que eu.

Quando comecei a escrever sôbre êsses Tupí, fi-lo na certeza de ter como leitores ainda três outros amigos meus: Curt Nimuendajú, Juan Francisco Recalde e Alfred Métraux. Morreram. Perdi Nimuendajú, cuja vida inteira tinha sido dedicada ao estudo e à defesa do índio do Brasil. Perdi Recalde que tanto estimulou o cultivo de sua língua materna, o guaraní do Paraguai. Perdi Métraux, autor de trabalhos básicos sôbre os Tupí antigos e atuais.

Mas outro amigo e grande entendido em Tupinambá continua bem vivo: Florestan Fernandes. Freqüentemente me lembrei dêle ao redigir as páginas que seguem.

São páginas que contêm dúvidas. Ao lado das coisas que vi e dos fatos que podem ser comprovados fàcilmente, há as informações que me deram os índios, as quais, embora confrontadas com as de indivíduos diversos, não deixam de ser "dados intencionais". Quanto mais refleti sôbre o assunto, mais cresceu a minha desconfiança a respeito das interpretações tão a gôsto dos nossos teóricos. É por isso que hesitei mais de trinta anos em publicar êste trabalho que, confesso, não me satisfaz. Decidi-me, agora, tão-sòmente, para não deixar de oferecer à Etnologia Brasileira a matéria-prima que por pouco não seria divulgada.

Para caracterizar melhor a cultura tapirapé, comparo-a com as culturas das tribos vizinhas e de diversas outras tribos tupí. A consideração de certos pormenores revela, às vêzes, peculiaridades culturais que se opõem a dadas generalizações difusionistas.

Visitei os Tapirapé em 1935 e 1947. Descrevi a primeira viagem, feita em companhia do missionário escocês Rev. F. C. Kegel, na *Revista do Arquivo Municipal*, volume XCVI, São Paulo 1944, e a segunda n'*O Estado de S. Paulo*, em outubro e novembro de 1947. Desta última há, ainda, o diário de meu companheiro Dr. Haroldo Cândido de Oliveira, publicado em 1950, sob o título *Índios e sertanejos do Araguaia* (Edições Melhoramentos).

As peças etnográficas que obtive dos Tapirapé, em 1935, estão, na maior parte, no *Etnografiska Museet* de Gotemburgo. As que colhi em 1947 foram incorporadas ao acervo do Museu Paulista.

Alguns capítulos da presente monografia, publicados, de 1944 a 1949, na *Revista do Arquivo Municipal* de São Paulo, reaparecem, agora, com modificações e acréscimos.

A publicação desta obra, na imensidade de suas quinhentas páginas, não teria sido possível sem a coragem do editor Octalles Marcondes Ferreira.

D. Maria Helena C. de Figueiredo Steiner, D. Lolita E. de Almeida e Mário Neme leram partes do manuscrito inédito, fazendo valiosas correções. D. Ruth Franck e D. Regina Célis Fagundes me ajudaram na leitura das provas tipográficas.

Insiro neste livro os resultados da inspeção médica dos Tapirapé feita em 1947 pelo Dr. Haroldo Cândido de Oliveira. Como apêndice aparece o estudo dos característicos antropométricos realizado pelo Dr. Emílio Willems, professor de Antropologia da Vanderbilt University, que se baseia em medidas tiradas, em 1948, por Harald Schultz, meu saudoso assistente no Museu Paulista. Parte das fotografias foi tirada por frei Pedro Secondy, O. P. e pelos fotógrafos do Museu Etnográfico de Gotemburgo e do Museu Paulista, sr. Antônio Macedo; parte das figuras foi desenhada por desenhistas daquele museu sueco e pelo sr. Francisco Garcia, do Museu Paulista.

Tôdas as pessoas citadas que, de boa vontade, colaboraram comigo, são credores da minha gratidão.

HERBERT BALDUS

Advertência

Na citação de fontes, o número grifado (por exemplo: *2*) refere-se à numeração das obras do autor em questão que figuram na bibliografia apresentada no fim do presente livro; o romano (por exemplo: I) indica, tendo a obra citada vários tomos, o número do tomo em questão; o arábico não grifado (por exemplo: 2) é o número da página; tendo a obra citada páginas com numeração romana, distingue-se estas do simples romano dos tomos pelo acréscimo de "pág." (por exemplo: pág. I).

O número arábico entre parênteses que segue o nome de indivíduo tapirapé se refere à localização dêste nas plantas de aldeia Fig. 8 e 9 e faz parte das listas dos habitantes no capítulo V.

Nas palavras tapirapé não paroxítonas e que não acabam em y tônico, o acento agudo indica a sílaba tônica (por exemplo: *kauí*).

A fala tapirapé é muito nasal. Abrangendo esta nasalação, na pronúncia de muitos indivíduos, quase todos os sons, abstenho-me de designá-la especialmente.

Parênteses ( ) indicam que o som da letra encerrada é reduzido até ser quase imperceptível.

a, e, o, u são vogais fechadas (estreitas).

b, d, f, j, l, m, n, t, v soam como em português.

au é o ditongo da palavra alemã "auf".

i antes de uma vogal é o *j* alemão em "ja"; antes de uma consoante e no fim da palavra, o *i* é vogal.

y representa o *i* gutural característico do tupí (por exemplo: *y*, água); no tapirapé, acaba freqüentemente numa consoante reduzida que lembra o *ch* alemão em "ich".

g soa como o *g* português em "gato", o *gu* português em "guerra" e "guia", o *g* alemão em "gut" e o *g* inglês em "good". Sòmente estando precedido por *n* forma um som especial.

ng é o som nasal e médio-gutural da palavra alemã "singen" e da inglêsa "king".

O *g* que segue estas duas letras (ngg) é pronunciado como o *g* português em "gato".

h é aspirado como na palavra alemã "hat" e na inglêsa "has".

k corresponde ao *c* português em "cão".

ch é o *tch* na palavra "tcheco", o *ch* castelhano em "muchacha" e o *ch* inglês em "charm".

x é o *x* português na palavra "caixa", o *sch* alemão em "schon" e o *sh* inglês em "she".

r é médio-dental (alveolar), aproximando-se do nasal *n*.

ä soa como a palavra portuguêsa "é" e como o *ä* alemão em "Häschen".

ö soa como a palavra francesa "eux" e como o *ö* alemão em "mögen".

ü soa como o *u* francês em "dur" e como o *ü* alemão em "für".

Os seguintes sons alternam entre si: 1) *a* : *e*; 2) *a* : *o*; 3) *e* : *ö* : *i*; 4) *o* : *u*; 5) *u* : *ü* : *y*; 6) *m* : *v*; 7) *r* : *l* : *v*; 8) *ch* : *t*.

I

O rio Tapirapé

O rio Tapirapé é um Araguaia em tamanho menor. Essa impressão geral é tida por aquêles que comparam os dois rios, principalmente, neste último, o trecho compreendido entre Leopoldina (hoje Aruanã) e Conceição, e no seu afluente Tapirapé o trecho que vai do Pôrto São Domingos à foz, portanto, a sua maior parte. Êstes trechos apresentam as características dos rios de planície, de leito arenoso, o que ocorre também no rio Paraguai, características essas que os distinguem radicalmente dos rios de leito rochoso comuns no planalto brasileiro, tais como o alto Paraná, acima de Encarnação, e o Araguaia acima de Balisa. Assim, os primeiros tendem mais a alargar-se do que, como os últimos, a aprofundar-se. Suas margens, ou pelo menos uma delas, são baixas e expostas à inundação, ao passo que as do rio do planalto são altas e íngremes. A natureza do solo da planície faz seus rios deslizarem quase imperceptìvelmente, com tranquilidade majestosa, enquanto a estrutura dos terrenos do planalto deixa os seus cursos d'água saltar, apressar-se e agitar-se ostensivamente por entre as pedras.

Coerentes com o reino mineral enquadram-se os reinos vegetal e animal da região. Há tôda uma flora decorrente das enchentes, e que é trespassada pelas águas que formam furos, lagoas, lagos e pantanais. Essas águas mais ou menos estagnadas abrigam uma fauna específica que consiste, por exemplo, no jacaré, na piranha e nos mosquitos tão comuns no Tapirapé, no Araguaia rio abaixo desde Leopoldina, e no Paraguai. De outro lado, as águas que correm rápidas no leito pedregoso do alto Paraná, favorecem, por exemplo, o desenvolvimento das larvas do borrachudo (o "pium" dos nortistas), o que se me apresentou como verdadeira praga desde as proximidades do Iguaçu até Encarnação, região que percorri, e na qual não encontrei nem jacaré nem piranhas.

Há outros animais no Tapirapé pertencentes à fauna amazônica e desconhecidos tanto no Paraguai como no Paraná, como os bôtos e certas tartarugas de água doce.

Inúmeros são, além de tudo isso, os caracteres comuns que justificam a assertiva de ser o Tapirapé um Araguaia em tamanho menor. Ambos os rios correm, na maior parte de sua extensão, por entre margens alagadiças onde vicejam arbustos um tanto submersos e árvores com os troncos nus e as raízes descobertas. Aqui e ali aparecem as chamadas

"barreiras", barrancos nos quais o campo aberto não está separado do rio por faixa coberta de árvores; assim, por exemplo, no Tapirapé a Barreira de São João, situada entre Pôrto Velho e Pôrto São Domingos, e no Araguaia, umas vinte léguas acima de Conceição, a Barreira de Santana, ou, cêrca de uma légua acima da desembocadura do Cristalino, a Barreira dos Xavantes. No tempo sêco, também o Tapirapé tem suas lindas praias, se bem que nunca tão extensas como as do Araguaia, as quais se perdem de vista. Nos dois rios há abundância de certas árvores, como por exemplo, o pau-d'arco de flôres amarelas, a canjirana e a gameleira. Em ambos há grande freqüência de certos animais que, além dos já mencionados, são, por exemplo, a cigana, vários galináceos como o mutum, o jaó, o inambu e o jacu, diferentes pernaltas como o baguari, o jabiru, a garça, o socó e o colheireiro e muitos psitacídeos como o periquito, a arara e o papagaio.

Quanto mais estreito se torna o rio, mais densa se torna a fauna. Assim, os animais, concentrando-se na época em que as águas escasseiam, aparecem em maior aglomeração no Tapirapé do que no Araguaia onde, então, só nos furos e outros lugares menos largos seu número aumenta proporcionalmente.

Esta observação nos leva a indicar os limites da comparabilidade do Tapirapé com o Araguaia. Além disso, o primeiro se distingue do último pela freqüência das pequenas barrancas com caminhos de anta, *tapira-pé* em tupí, pelo número proporcionalmente muito maior de lagos e pela água verde e mais fresca.

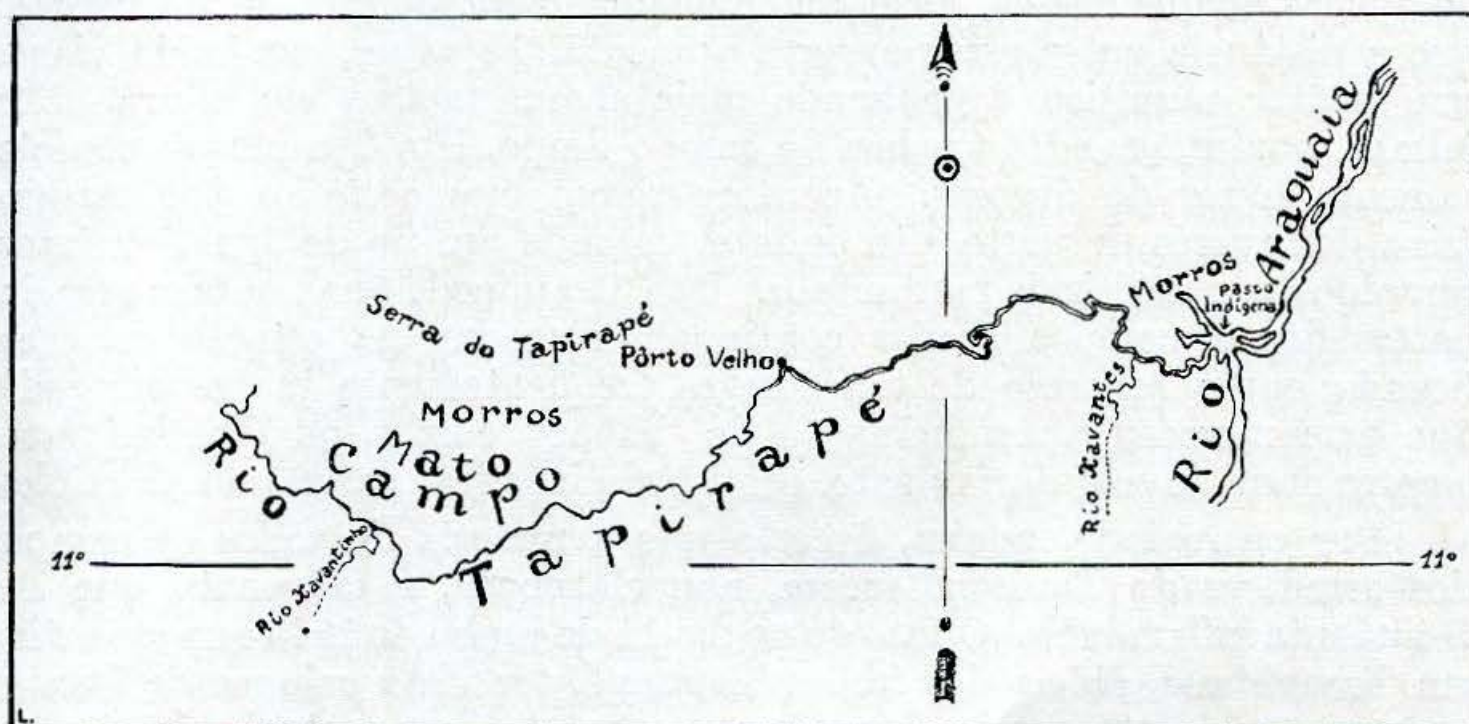
O Tapirapé atravessa a hinterlândia do Araguaia em larga curva pelo sudoeste. Seus barrancos que, no tempo sêco, têm oito metros e mais de altura, estão, na maior parte, localizados na margem esquerda, ao passo que seus principais afluentes entram pelo lado direito, isto é, correm obedecendo à inclinação geral da planície do Araguaia para o norte.

Durante a nossa subida em junho de 1935, a largura do Tapirapé, nas primeiras 14 léguas da desembocadura, rio acima, variava de 100 a 150 metros, alcançando em Pôrto Velho, isto é, quase na metade de nosso caminho, uns 350 metros. Diminuía, então, cada vez mais, a saber, variava nas seguintes 8 léguas acima, ao comêço de 50 a 30 metros, mais tarde de 30 a 25 e, depois, de 40 a 15 metros. Só nas últimas 10 léguas antes de chegarmos a Pôrto Salvação aumentava de nôvo freqüentemente, até 100 metros.

A profundidade era, têrmo médio, entre 6 e 7 metros, havendo desde a desembocadura até o Pôrto São Domingos marcas que nos levaram a concluir que o Tapirapé, neste ano de 1935, tinha estado cêrca de 4 metros mais alto. De fato, o rio que, na parte em questão costuma baixar, em outubro, até a profundidade média de 2 a 3 metros, sobe, desde então até março, cêrca de 8 metros, alcançando, por conseguinte, a profundidade média de 10 a 11 metros. Nesta época das águas mais altas, o rio inunda a maior parte das suas margens, estendendo suas águas por muitas léguas, pois em antigas aldeias dos índios Tapirapé, numa distância de várias dezenas de quilômetros do rio, acham-se numerosos

ossos de bôto, cetáceo que os índios não pescam, e que, por isso, só poderia ter lá chegado nadando na enchente.

Segundo Coudreau (255), a foz do Tapirapé está a 191 metros acima do nível do mar.

Em 1945, uma comissão chefiada pelo general José Vieira da Rosa procedeu ao levantamento do Tapirapé, com estudos de geologia, botânica e zoologia. Para o bosquejo que acrescento (mapa 1) baseei-me, no referente ao curso do rio, na planta organizada por essa Comissão.

MAPA 1 — O rio Tapirapé.

Figuram nesta planta como afluentes da margem direita o "Rio Chavantes" e o "Rio Chavantinho", aquêle numa distância de poucas léguas do Araguaia e êste perto de São Domingos. Os sertanejos com que estive em 1935, chamavam ambos os afluentes pelo último nome. Os Tapirapé tratam de *pananynchova* o que desemboca nos arredores de São Domingos e cuja foz tinha em junho daquele ano uma largura de dez metros. Os Karajá setentrionais dão ao outro o nome *úeúberó*. Segundo Krause (*2* 456), os Karajá meridionais designam tanto com *uhuberó* como com *beró-maná* o rio Tapirapé. A respeito disso, porém, parece haver um mal-entendido, pois Ehrenreich (*4*) e eu colhemos o último têrmo karajá com o mesmo sentido. Significando *mána* ou *maná*, segundo Krause (*2* 423) e Ehrenreich (ibidem), pedra, a tradução do nome karajá do Tapirapé é: rio da pedra ou rio das pedras. A causa desta denominação pode decorrer do fato de os Karajá, cujas aldeias ficam perto da foz do Tapirapé e que são, por isso aquêles de sua tribo que mais freqüentam êste rio, habitarem justamente o trecho menos pedregoso de todo o Araguaia e saberem da existência do trecho pedregoso do Tapirapé acima de Pôrto São Domingos. Talvez também fôssem simplesmente os morros de rochedos perto da foz do Tapirapé que sugerissem aos Karajá o mencionado nome.

Os índios Tapirapé chamam o rio Tapirapé *aviohy* (ou: aviuhy) o que quer dizer: água das penugens, sendo *hy* a água. Apreciam muito, para adornar-se, as penugens do jabiru, pato e urubu, e as encontram, principalmente, naquele rio.

O Tapirapé corre por uma vasta região de campos que, na maior parte do seu curso, são separados dêle por uma faixa de mata cuja largura varia consideràvelmente. Êstes campos se estendem num terreno em geral tão plano que o horizonte poderia ser amplíssimo não fôssem aquelas árvores de dois a três metros de altura, distanciadas umas das outras de apenas alguns passos, formando o chamado campo cerrado. É verdade que a distância entre essas árvores aumenta, às vêzes, perdendo elas o seu caráter raquítico e ganhando mais alguns metros em altura. Não faltam, porém, grandes trechos de campo limpo, isto é, capinzais completamente livres de árvores. Acontece serem êles cortados por estreita faixa de árvores de porte alto onde se esconde um fio de água, ou interrompidos por buritizais pantanosos. Isso não impede que também grandes partes dêsses campos limpos continuem alagadas na estação da sêca, ficando então seu solo de terra negra freqüentemente tão escorregadio que bem mereceu a denominação de "sabão" com a qual batizei êsses lugares onde, involuntàriamente, pratiquei ginástica, patinando sôbre êles.

Por outro lado, porém, é certo que a maioria de todos os campos dos arredores do Tapirapé secam, naquela época, a tal ponto que são fàcilmente inflamáveis. O fato de no dia 15 de junho de 1935 quando estive em Tampiitaua, aldeia dos índios Tapirapé, ter visto colunas de fumaça ao norte, sudoeste e este, levou-me a constatar a existência de campos e gente nas mencionadas regiões. Nesses campos ressecados o solo chega a ser tão duro que os índios necessitam aplicar massagens nos pés e nas pernas após longas caminhadas sôbre o mesmo. Mas só raras vêzes apresenta-se pedregoso. Encontrei-o coberto de seixos arredondados de côr vermelho-parda, apenas em alguns pequenos sítios, sobretudo em pequenos trechos de campo cerrado, perto da mata habitada pelos Tapirapé.

Os campos da hinterlândia da margem esquerda do rio são limitados, ao norte, por essa imensa floresta na qual muitas gerações de índios Tapirapé encontraram bastante mata virgem para fazerem, todos os anos, grandes roças novas que lhes deram abundância de bananas, milho, amendoim, cucurbitáceas, feijões, mandioca, cará, batata-doce, pimenta, fumo e algodão. É uma selva que, além de estar inundada, em parte considerável, até no tempo da sêca, contém arroios em espraiados leitos de areia clara, que oferecem água límpida e fresca para beber e tomar banho, variedades de peixes e peixinhos para comer.

Os únicos caminhos feitos pelo homem nos arredores do rio Tapirapé eram, em 1935, os atalhos marcadamente pisados pelos índios homônimos. Tinham no campo, cêrca de vinte centímetros de largura e aquela linha contìnuamente sinuosa que o homem, marchando em terreno plano, traça não intencionalmente. Podemos observar essa sinuosidade, por exemplo, numa grande praia quando tentamos ir diretamente para um determinado ponto e encaramos, depois, a linha imprimida por nossos

pés. Percebemos, então, um serpenteado, distinguindo-se de todos os rastros de animais, tanto da onça ou capivara como das aves, que são traçados em linha reta, quando não se curvam de propósito.

Para dar idéia de determinada parte dos arredores do rio em certa época do ano, descrevo a seguir uma marcha feita em junho de 1935, até Tampiitaua. O ponto de partida, situado na margem esquerda do rio, cêrca de uma légua a montante de São Domingos, tinha sido chamado Pôrto Salvação pelo missionário escocês F. C. Kegel, designação essa que, em 1947, encontrei mudada pelos sertanejos para o nome dêste meu companheiro, isto é, Pôrto Frederico. Iniciamos a marcha às três e meia da tarde, carregando às costas o necessário para as refeições e o pernoite. Fomos a passo rápido com que os sertanejos da região costumam fazer grandes caminhadas, percorrendo terreno plano e sem obstáculos cêrca de cinco quilômetros por hora. Passamos por campo cerrado, livre de alagados, onde se erguiam árvores de estatura média, afastadas, às vêzes, dezenas de metros umas das outras. Após quase três horas de marcha, chegamos ao Lago Tucunaré, assim chamado pela sua riqueza em peixes dêsse nome, que atraíam os índios Tapirapé todos os anos para êsse lugar. Ao tempo da nossa passagem, o Lago Tucunaré era um córrego manso e não muito raso. Tivemos de atravessá-lo com água até a cintura. Dizem que na época das chuvas comunica-se com o Tapirapé. Está cercado de árvores e cheio delas por dentro. Na margem que alcançamos vadeando, havia um lugar onde aquêles índios costumavam armar suas rêdes para dormir. Serviu-nos também para pernoitar. Mosquito em quantidade. Mas a praga principal dêste dia, a despeito de têrmos intencionalmente iniciado bem ao cair da tarde a caminhada, foi o calor.

Partimos na manhã seguinte às seis e meia. Tudo estava molhado de orvalho. Patinávamos por um campo de terra negra, úmida e escorregadia ("sabão"). Vimos rastos de onça. Alcançamos, às oito horas, uma faixa de mato inundado que tivemos de passar a vau. Depois de mais dez minutos de marcha, repetiu-se o mesmo. Às dez horas entramos num pouso tradicional dos Tapirapé situado num bosquete com água fresca. Lá ficamos descansando até às quatro horas da tarde. Continuamos a marcha, vadeando por campo pantanoso. Às cinco e meia chegamos a um cerrado sêco onde pudemos pernoitar. Antes de adormecer ouvimos freqüentes roncos de onça.

Acordamos, ao amanhecer, com as roupas completamente molhadas pelo orvalho. Partimos às seis. Depois de meia hora perdemo-nos num extenso e pantanoso buritizal. Às sete horas entramos num cerrado sêco e, às nove horas e um quarto, na grande mata. No primeiro quarto de hora de marcha o solo desta mata estava mais ou menos sêco, tornando-se, depois, completamente alagado. Andamos durante uma hora e meia na água, que, em vários lugares, tinha correnteza. Às onze e meia encontramos mandioca puba num córrego. Atravessamos, depois, roças separadas umas das outras, por faixas de mata. Um quarto antes de uma hora saudamos quatro rapazes tapirapé, e meia hora mais tarde, sempre andando pela imensa floresta, avistamos no meio dela a aldeia dêstes índios.

II

O nome e a procedência da tribo

O rio Tapirapé é o rio dos índios Tapirapé. Êles são conhecidos como sendo os habitantes dessa bacia fluvial. Já mencionei que a palavra tapirapé significa, em tupí, "caminho de anta". Disse também que o rio dêsse nome se distingue do Araguaia pela abundância de tais caminhos trilhados nas suas margens pelo grande mamífero. Pode ser, por isso, que viajantes brancos deram o nome Tapirapé para caracterizar a citada particularidade e que êle se estendeu, depois, à tribo conhecida como habitante da região. Mas há um mapa da zona em questão, registrado sob número 220 na mapoteca do Itamarati, Ministério das Relações Exteriores do Brasil, que deve ser do fim do século XVIII, conforme me declarou o Dr. Afonso de E. Taunay, uma das maiores autoridades a respeito. Aí encontramos a palavra Tapirapé só como designação dêsses índios e não de um rio, sendo anônimo aquêle perto do qual estão assentadas as aldeias da tribo tupí e que corre ao longo do nono grau de latitude sul (cf. mapa 2). Por isso, pode ser também, que o nome Tapirapé tenha passado da tribo para o rio. Há, por fim, a possibilidade de terem a tribo e o rio recebido o mesmo nome independentemente um do outro, pois ignoramos se o rio teve ou não êsse nome antes de a tribo morar nos seus arredores ou se esta assim se chamava antes de lá chegar.

É digno de nota estar assentado no mapa reproduzido por Kissenberth (*1* 37 e *2* 37) um segundo rio Tapirapé, entre 6 e 7° de latitude sul e acêrca de 51° de longitude oeste, por conseguinte, quase ao norte de Tampiitaua, separado desta aldeia uns 3 ou 4 graus de latitude. Êsse rio, no citado mapa, é um dos afluentes meridionais do Itacaiunas, que por sua vez desemboca perto de Marabá, no baixo Tocantins.

Talvez os índios Tapirapé morassem lá antigamente, tendo recebido, então, o seu nome daquele rio ou êste o nome dêles. O grande mapa organizado pelo Clube de Engenharia do Rio de Janeiro, impresso por Dietrich Reimer, Berlim, 1922, não indica nominalmente o citado afluente do rio Itacaiunas, contendo, porém, sem dar os nomes, alguns dos seus tributários meridionais, dos quais, provàvelmente, um poderá se identificar com o segundo Tapirapé do mapa de Kissenberth.

Não muito longe da foz do Itacaiunas, a saber, na margem direita do Araguaia, duas léguas acima de sua confluência com o Tocantins, morava a tribo tupí que foi encontrada por uma bandeira saída de São Paulo em 1613. A descrição dêsse encontro,

só publicada recentemente por Serafim Leite (*1* 103-110), é, pelo que sei, a primeira referência a uma tribo tupí no Araguaia. Segundo Taunay (181-192), desde o comêço do século XVII até a saída da mencionada expedição, partiram várias bandeiras de São Paulo. Mas os dados a seu respeito são tão deficientes que raramente é possível identificar as localidades do itinerário. Entre as poucas bandeiras assim determináveis não há nenhuma que tinha ido ao Araguaia. A 3 de novembro de 1937 o citado historiador das bandeiras paulistas me disse que, na sua opinião, a primeira expedição de São Paulo a êsse rio foi a de 1613.

O aludido documento a respeito dela, editado pelo padre Leite, está redigido pelo jesuíta Antonio de Araujo, contendo as informações de Pero Domingues, um dos trinta moradores da mencionada vila, de que se compunha a bandeira. Referindo-se a "7 aldeias mui grandes" encontradas pelos viajantes "tanto quanto como duas léguas da barra do Iabeberi", isto é, Tocantins (cf. Leite *1* 101), o relatório diz (*ibidem* 105-106): "Os índios delas se chamavam Caatingas. Sua língua era a geral desta costa. Entre êles acharam os nossos muita ferramenta, fouces, cunhas, machados, muito velório, grande número de camisas de Ruão, com muitos chapéus, o que tudo disseram iam resgatar por penas, frecharia, de que tinham cheias muitas canoas dentro em suas casas, e por algodão, com os Franceses que afirmaram distarem dêles onze jornadas pelo rio abaixo, em uma fortaleza que havia muitos anos aí fizeram; ajuntando mais que os ditos tinham engenho de açucar, que faziam dos canaviais que possuiam. Confessaram que tinham dado a morte a 7 franceses, que deviam de ter fugido da dita fortaleza dos seus, por cujo recado decreto os ditos índios os matariam. E, sem serem perguntados, disseram que daí a tantas jornadas, em outro braço do mesmo Pará, habitavam as que nós chamamos Almazonas e eles *Camaïma*, sc., mulheres sem peito. Afirmaram outrossi que pelo rio abaixo, de uma e de outra banda, havia grande número de Aldeias, das quais não faltavam muitas pelo mesmo rio acima, mas pela terra dentro. Os das sete começaram logo a despachar mensageiros aos das outras pedindo-lhes que fossem visitar os brancos que com êles estavam. Temendo-se os 30 e receando alguma traição determinaram fazer aí pouca demora. Pregam-lhes mil louvores dos brancos, pedem-lhes que se venham com êles pera S. Paulo, onde estarão todos juntos com suas igrejas e com o mais necessário para a própria salvação, mas tudo com engano, profissão de sertanistas. Abalam 3.000 almas. E como havia pouco tempo que tinham mudado sítio, e os cirios de farinha, das roças que disfizeram no que deixaram, eram quasi sem número, em 4 dias de detença se embarcaram em 300 canoas das muitas que possuiam. Ao embarcar tiveram os 30 modo pera tomarem aos abalados todos os arcos e frechas. Começam pois a navegar pelo dito rio acima, tomando todos os dias terra, onde descançar e dormirem. Entre as 3.000 almas vinha uma índia (que devia ser filha dalgum dos 7 franceses, dos quais alí não faltava geração), mulher de um filho de certo principal que seguia os nossos. Esta (da qual diz o informante que a natureza se esmerara em a dotar das partes requitas (*sic*) pera a perfeição corporal) deu o capitão a um seu apaniguado, o qual por se ver livre ou mais cativo dos cuidados que lhe causava a presença do marido tornou a dar esta ao próprio capitão. Sentiu tanto o triste índio o esbulho do seu natural matrimônio, e todos os mais o verem-se a poucas jornadas repartidos, que em certa hora e paragem entre si acordaram e se alevantaram contra os 30 dos quais mataram 16 e alguns índios dos que levaram de cá. E dando-se por satisfeitos com a morte dêstes fizeram volta pera as suas aldeias nas mesmas canoas. Os 14 que escaparam, nas que puderam haver, continuaram pelo rio acima não trazendo mais que dous dos ditos Caatingas, que não quiseram ou não puderam seguir os mais. Chegaram estes à Vila de S. Paulo, donde tinham partido havia 19 meses. . ."

A identificação de seu idioma com a Língua-geral classifica os "Caatingas" como Tupí. Os Tupí que atualmente moram mais perto da região em aprêço são os Mudjetíre, considerados por alguns pesquisadores como subgrupo asuriní (Malcher 144).

Se nos basearmos em nomes que até certo ponto se assemelham, podemos considerar como referência aos Tapirapé, a frase de um documento seiscentista para a qual Curt Nimuendajú chamou minha atenção, qualificando-a como a mais antiga menção aos Tapirapé conhecida por

êle (carta de 12 de outubro de 1935). O documento em questão é o "memorial" que acompanha uma petição dirigida pelo capitão-mor Bento Maciel Parente ao rei de Portugal D. Filipe III. Nem esta petição (citada *apud* Mendes de Almeida II 35-37), nem o memorial (*ibidem* 38-43) têm data. Mas é de supor que foram escritos entre 1621 e 1626, época em que Bento Maciel Parente era capitão-mor do Pará. Entre "las cosas necessarias y convenientes para conservar y augmentar la conquista y tierras del Marañon, y los indios que en ellas conquistó el capitan maior Benito Maciel Pariente", menciona o "memorial", referindo-se ao estabelecimento de novas capitanias, a seguinte: "La segunda (capitania) se puede hacer de la Isla que está entre el braço Pará, y el braço Pacajá, que tiene veinte leguas de ancho, e quarenta de largo, y comprehende las Provincias de los Anduras, y gente de Uguape, e Pirapêz, con todas las Islas menudas del Camutá." (*ibidem* 40).

Esta capitania que, conforme me informou Nimuendajú (carta de 26 de abril de 1936), está representada também no mapa coevo de Teixeyra como ilha no delta do Amazonas. Achava-se, por conseguinte, situada na margem esquerda do baixo Tocantins — (naquele tempo chamado de "Pará") —, entre êste e o rio Pacajá, compreendendo "todas as pequenas ilhas de Camutá", isto é, Cametá.

Digno de nota a respeito é o seguinte trecho na obra de Antonio Vásquez de Espinosa (73-74): "... entre los dos canales, que son el de las Amazonas y gran Parà, que dista vno de otro ochenta leguas, ai tres islas mui grandes, sin otras menores; la que està mas arrimada al canal de las Amazonas tiene de largo quarenta leguas, y doze de ancho, es habitada de la nacion de los Xacarès, de grande gentio, es de mucha montaña y arboleda: cerca desta està otra mayor que todas, en medio dellas, poblada de las naciones Pacaxares y Xuruùnas, la qual tiene de largo quarenta y cinco leguas, y veinte de ancho; luego arrimada al canal del gran Parà ai otra isla casi tan larga y ancha como la passada, habitada de las naciones Anduràs y Pirapès, de grandes poblaciones, aunque son enfermas, assi por estar debaxo de la Equinocial, como por ser humedas, calidas y de mucha montaña. Passado el canal del gran Parà a la vanda de Leste, en la Tierrafirme, enfrente de las islas referidas està la Prouincia de los Tocantines."

Esta última frase mostra igualmente que a ilha habitada pelos "Pirapès" formava uma parte da margem esquerda do baixo Tocantins. O livro do carmelita espanhol foi escrito em 1628 (*ib.* pág. IX). O prefaciador Charles Upson Clark observa (*ib.* págs. VIII-IX): "No indica quienes son sus autoridades para la descripción detallada y al parecer bastante exacta de las desembocaduras del Orinoco (188 sqq.; cf. 208) y del Amazonas (213 sqq.), aunque dice en 223 que tiene la confirmación del Capitán Roque de Chaves Osorio." Em consideração ao seu alto valor para a Etnologia Brasileira transcrevo, a seguir por inteiro o parágrafo referente a êste oficial: "El Capitan Roque de Chaues Ossorio, a quien su Magestad le ha hecho merced por sus seruicios de la Alcaidia mayor de Tacuba y Tlanenepantla, cerca de Mexico, estuuo

tres años en estas Prouincias, desde el de 612. hasta el de 615. en que aprendio la lengua de los Topinambùs, que es general por aquellas partes hasta el rio de la Plata; con que entendiendose con los Indios le cobraron mucho amor: nauegò por los rios de Munin, Tabucurù y Miarrì, que salen al Marañon, y en Miarrì entran Pinarrè, Maracù. Oguaieup, todos caudalosos, habitados de diferentes naciones, desnudas, y con los Topinambus de Qzapararap. Subio por el gran Parà arriba muchas leguas hasta las sierras de Vrucara, donde los Indios dan noticia de grandes riquezas de oro, y que en vna peña estan estampados los pies de vn Apostol, y de vn animal que le seguia, y que el gran rio de las Amozonas (sic) corre del poniente por este parage apartado obra de treinta leguas, al qual llaman los Indios Cuñanceihuma, que quiere dezir, mugeres sin varones: tambien llaman al rio Araraùp, por el qual subio con los Indios Topinambùs hasta Carrupap, y montañas de Itacuatiara, que quiere dezir, Piedra de colores, Estan estas naciones de las Amazonas quatro dias de camino, y dan noticia los mismos Indios que adelante de las Amazonas, no muchos Soles, ai gente vestida y politica. Tambien conuiene el Capitan Roque de Chaues Ossorio con la descripcion que tengo del Archipielago de islas del Marañon por el tiempo que anduuo por ellas, y que por las canales de entre las islas de Pacaxàs se passa al gran Parà desde las Amazonas, sin salir a la mar, porque lo vio todo por vista de ojos. Este Cauallero es nacido en Mexico, donde siruieron sus passados en las conquistas; al qual lleuaron los Franceses desde Bretana, auiendole preso en vn puerto por espia; y peleando con los Indios Pacaxàs le dexaron entre ellos en Qzapararap, y se boluieron al Marañon, donde es la ciudad de San Luis, è isla de Todos-Santos, a los quales, como digo en este capitulo, echò de la tierra el Capitan mayor Geronimo de Alburquerque." (*ib.* 75-76).

É bem possível que informações prestadas por Chaves Osorio tenham sido aproveitadas no citado "memorial" que acompanhou a petição de Maciel Parente, e que Vásquez de Espinosa tenha conhecido aquêle documento.

A palavra "pirapê" ou "pirapè" pode ser interpretada como composição dos vocábulos tupí *pirá*: peixe, e *pe*: caminho. Nesta explicação ela seria bem diferente de "tapirapé". É possível que ela designe outra tribo que não os Tapirapé. Pode ser, também, que o nome da mesma tribo tenha sido modificado em consideração a característica do respectivo *habitat*, sendo que os Tapirapé moravam, antigamente, num "caminho de peixe" e, depois, num "caminho de anta". Mas provàvelmente, no caso em questão, o som vale mais que o significado. Pois os Tapirapé aparecem, no século XVIII, como "Tapuyrapé" e "Tapirasse", no século XIX como "Tappiraques" e "Tapirapeques", e no século XX como "Itapirapés", havendo até na capital de São Paulo uma rua com êste nome (cf. Ayrosa *2* 152). Isso leva a supor que a designação da mesma tribo se transformou nesses quatro séculos segundo variações de pronúncia. Em todo caso, adiro à opinião de Nimuendajú (*ib.*) de que é mais provável serem os "Pirapêz" de Bento Maciel Parente idênticos aos Tapirapé, do que terem existido na bacia do Tocantins, duas tribos diferentes com nomes tão semelhantes.

A hipótese a respeito dessa identidade fica apoiada pelo seguinte. Em 20 de abril de 1657, o padre Antonio Vieira (I 461-462) escreve do Maranhão ao rei Afonso VI de Portugal: "As missões, Senhor, continuam, como tenho avisado, com mui conhecido proveito espiritual e salvação de muitas almas, assim de gentios novamente convertidos como dos que já tinham nome de cristãos. Só a missão dos Pacajás, vulgarmente chamada a *Entrada do Ouro*, teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava. Gastaram nela dez meses quarenta portugueses, que a ela foram com duzentos índios. Dêstes morreram a maior parte pela fome e excessivo trabalho; e também morreu o Padre João de Sotomaior, tendo já reduzido à fé e à obediência de V. M. quinhentos índios, que eram os que naquela paragem havia da nação Pacajá, e muitos outros da nação dos Pirapés, que também estavam abalados para se descerem com êle".

Desta última frase pode ser deduzido terem os "Pirapés" vivido na vizinhança dos "Pacajás", isto é, dos habitantes do rio homônimo que limitava a "segunda capitania" de Bento Maciel Parente numa distância de "vinte léguas" do Tocantins; portanto, êles são idênticos com os "Pirapêz" do capitão-mor.

Uma carta datada em Pará, 12 de fevereiro de 1661, e dirigida pelo mesmo padre à câmara desta localidade, evidencia que, pelo menos naquele ano, os "Pirapés" moravam mais ao sul do que nós poderíamos supor à vista do cálculo de "quarenta léguas de largo" da "segunda capitania"; segundo essa carta, moravam êles naquele tempo já no próprio Araguaia, isto é, acima da confluência dêste rio com o Tocantins. Escreve Antonio Vieira (I 583): "E quanto à missão em que se hajam de fazer os ditos escravos, estimarei eu muito que seja a primeira que houver, que eu procurarei dispôr com a maior brevidade possível; por quanto nêste ano está já intentado o descobrimento do rio Iguassú, em que há fama está a nação dos Tupinambás, o qual descobrimento se há-de fazer pelo rio dos Tocantins; e quanto V. M. cês no mesmo rio queiram entrar pelo braço de Araguaia, onde estão várias nações que se diz têm muitos escravos, e a dos Pirapés, que se podem trazer para o grémio da Igreja e serviço da república, também se disporá a missão nesta forma . . ."

Sendo os "Pirapés" mencionados por Vieira em 1657 indubitàvelmente idênticos aos de Parente e determinados pelo mesmo jesuíta em 1661 como habitantes do Araguaia, é de supor que, ou tenham êles entrado no vale dêsse rio, na época entre a redação da notícia dada pelo capitão-mor e a da segunda carta do padre, ou que a medida indicada com extensão da "segunda capitania", isto é, as "quarenta léguas de largo", deve ser considerada com certa "largueza" chegando, talvez, até às sete aldeias dos "Caatingas" encontradas pelos paulistas e identificando assim êsses índios com os "Pirapés".

Supondo agora, terem sido os "Caatingas" e "Pirapés" os antepassados seiscentistas dos Tapirapé — o que não é de todo impossível com referência aos primeiros, sendo provável a respeito dos segundos — deve-se admitir que os Tapirapé chegaram do norte ao seu atual *habitat*.

A hipótese acêrca desta procedência apoia-se, ainda, nas declarações que me fizerem os próprios Tapirapé. Dizem que moravam, antigamente, ao norte de Conceição e mais perto do Araguaia do que hoje, mas que vieram pouco a pouco, mais para o sul, por mêdo dos Kayapó, e mais para o oeste, por mêdo dos Karajá. Acrescentam, porém, nunca terem morado ao sul do rio Tapirapé, que representa o limite meridional do seu atual território. Interessante é o fato de terem mantido os habitantes de Tampiitaua relações contínuas com outra aldeia tapirapé situada "dez dias de marcha ao norte", portanto, numa distância considerável, ao passo que não tinham relação alguma com os seus supostos vizinhos do sudoeste, os chamados Ampaneá, aparentemente também Tupí e muito menos distantes de Tampiitaua do que aquela aldeia tapirapé setentrional. É possível que os Ampaneá e Tapirapé tenham chegado aos seus atuais territórios, vindos de direções diferentes, ou que os primeiros para lá foram muito antes de os Tapirapé se terem tornado seus vizinhos.

Kissenberth (*2* 40-41, 75-78) acha possível serem produtos da cerâmica tapirapé os cacos encontrados por êle no Morro dos Cayapós, situado no *hinterland* ocidental de Conceição do Araguaia e quase na mesma latitude que esta localidade (cf. *ib.* 37: mapa). Declarando não conhecer cerâmica tapirapé, afirma o mesmo autor (*ib.* 77): "Já uma comparação superficial dos cacos com produtos cerâmicos e restos de panelas de povos sul-americanos indica forçosamente os Tupí-Guaraní." — A respeito disso posso dizer que não encontrei na cerâmica atual dos Tapirapé a ornamentação dos cacos em questão.

Em apoio da suposição de terem vivido os Tapirapé, antigamente, ao norte do seu atual *habitat,* Kissenberth (*ib.* 41) observa ainda: "Os primeiros afluentes direitos mais importantes do Itacaiunas têm os legítimos nomes tupí *Katetê* e *Tapirapé.* Como os Mẽkubenokré-Kayapó contam, mora, em nossos dias, justamente naquela região de matas virgens das cabeceiras do Itacaiunas, um povo de antropófagos: os *Kubẽnépre* (quer dizer: índios Morcegos) que, segundo a descrição, devem pertencer aos Tupí." — Êstes argumentos, embora interessantes, são, por enquanto, fracos, especialmente à vista dos Mudjetíre na região do Itacaiunas.

Aliás, já Milliet de Saint-Adolphe (II 674) menciona como habitante dêsse rio uma "tribu d'Indios Tupinambás" chamada "Tacanhúna" escrevendo da mesma forma o nome do Itacaiunas ou Tacaiuna.

Outra informação que precisa ser discutida, é a dada por Monteiro Baena em 1847, segundo a qual os Tapirapé moravam, naquele tempo, ao norte da ilha do Bananal, pois lemos (98): "Começam da décima nona ilha para cima os sítios em que se acham estanciados os *Carajás*. . . A primeira cachoeira na subida do rio jaz vizinha da décima ilha apelidada Tanaxiúe, e a entrada do Araguaia está entre léste e suéste: é larga, tem dentro barreiras brancas, praia de arêa e lagos. D'aqui até á primeira habitação dos *Carajás* acha-se povoado o rio da gentilidade seguinte: *Apinagé, Turiuára, Iparanin, Tapirapé, Carauau, Carauadú, Arauerê, Uacuraá, Aruaque, Tacuayuna, Jacundá, Pinaré, Carajá, Carajahi.*" — A seguinte observação do mesmo autor (93) evidencia que o "rio" em ques-

tão é sòmente o Araguaia até a confluência com o Tocantins, sem inclusão dêste último: "Sabe-se que o Araguaia é melhor que o Tocantins, porque tem só quatro abatimentos no alveo, isto é, quatro cachoeiras, e que destas apenas a que está junto à ilha Tanaxiue é semelhante ao Furo da Itá-uóca por ser toda de pedra na largura inteira do rio. . ." — Fica patente, por fim, estar a referida "decima nona ilha" ao norte da ilha do Bananal (também chamada de Santa Ana), quando lemos em Monteiro Baena (91): "Entre a bocca do Araguaia e a ilha de Santa Anna apparecem dezenove ilhas. . ."

Em oposição à informação dada por êste autor está, porém, o mapa do século XVIII publicado no presente capítulo, mostrando as aldeias dos Tapirapé como situadas mais ao sul que a ponta norte da ilha do Bananal, isto é, no *hinterland* setentrional de um rio sem nome que serpenteia para leste, ao longo do nono grau de latitude, até desembocar no Braço Maior do Araguaia. Aliás, a enumeração de tribos dada por Monteiro Baena baseia-se, provàvelmente, na seguinte lista que acompanha o diário da viagem feita em 1792/3 por Villa Real (431-432): "Carajá, Pinaré, Jacundá, Tacuayuna, Aruaque, Uacuruhá, Arauerê, Carauadú, Carauaú, Carajahi, Tapirasse, Iparanim, Turiuara." Mas o único dado geográfico ligado a esta lista está no seu título segundo o qual ela se refere a habitantes do Araguaia. Não menciona os limites aludidos por Monteiro Baena.

É verdade que, ainda aos meados do século passado, a hidrografia dessa região era objeto de confusão, pois o *Diccionario Geographico* de Milliet de Saint-Adolphe, publicado em 1845, diz (II 688): "*Tapirape* ou *Tapiraque.* Tribu d'Indios da provincia de Mato-Grosso, que vivem nas margens do rio do mesmo nome, tributario do Araguaia, com o qual se incorpora abaixo da ilha do Bananal."

No capítulo sôbre a "Provincia de Matto-Grosso" de sua *Corographia brasilica,* edição de 1833 (I 258-260), escreve Ayres de Cazal: "TAPPIRAQUIA. Esta comarca, á qual se derivou o nome de uma das nações, que a occupam, tem ao Norte a Xingutânia; ao Poente o rio Xingú, que a separa da dos Arinos; ao Sul a Bórórónia; e ao Oriente o rio Araguaya, que a divide da Nova Beyra. . . Á excepção da raia oriental, ao longo do Araguaya, o resto do paiz he incognito, por falta das relações dos que nelle entraram em outro tempo. Entr'outras nações, que o dominam, nomêam-se os Guapindayas, os Tappiraques ou Tappirapes, que lhe deram o nome, os Ximbiuás, os Aracys ou Araés. . . Hum pouco ao Norte da reunião dos dois braços do Araguaya, que formam a grande Ilha de Santa Anna, está a embocadura do rio da Ponta, que dizem ser consideravel: e pouco mais abaixo a do rio dos Tappiraques, assim chamado por se formar no territorio dos índios do seu nome."

Maior, provàvelmente devido a essa "falta das relações" aludida por Cazal, era a confusão provocada pela seguinte informação escrita por Silva e Sousa (496) em 1812, isto é, cinco anos antes de aparecer a primeira edição da *Corographia brasilica:* "*Tapirapés.* Nação situada junto ao Rio Grande, antes de ter o nome de Araguaya; são pacificos; plantam, fiam e tecem. Consta que vieram para este lugar dos sertões do Rio de Janeiro. No governo do Sr. Tristão da Cunha vieram alguns d'esta

nação de paz; affirmam serem suas terras abundantes de ouro; prometteram voltar trazendo tacoáras cheias do mesmo, mas não voltaram."

Esta informação é repetida não sòmente em outros trabalhos do século XIX, como também em estudos recentes. Milliet de Saint-Adolphe (l. c.) acrescenta ao verbete sôbre os Tapirapé: "Pretendem alguns autores que esta nação, que deo nome ao paiz onde vive, não é originaria d'elle, e que vieram das matas da provincia do Rio de Janeiro."

Kissenberth (*2* 38) deduz: "Por conseguinte, os Tapirapé devem ser considerados como um resto desvinculado das hordas tupí afugentadas, em direção do norte para o interior da província do Rio de Janeiro, pelos conquistadores e, antes de tudo, provàvelmente pelo português Mem de Sá e suas tropas. Lutando com diversas tribos inimigas, êles foram pouco a pouco até o alto Araguaia."

O mesmo autor (*ibidem,* nota 6) acrescenta: "O mapa de Matth. Seutter do ano de 1745 (Recens elaborata Mappa Geographica regni Brasiliae etc. per Matth. Seutterum, Augustae Vindel) indica *Tupin Imbas* numa região da margem esquerda do rio Paraná que atualmente corresponde mais ou menos à zona de Sta. Rita do Paranaiba no Estado de Minas Gerais. O alto Araguaia dista de lá sòmente coisa de 50 a 60 léguas (cerca de 330-400km)."

Métraux (*1* 25-26), considerando o pequeno vocabulário obtido por Kissenberth (*2* 50-64) duma Tapirapé cativa dos Karajá, como "une donnée de grande valeur" para a solução do problema da origem dos Tapirapé, escreve: "Les mots tapirapé comparés aux formes revêtues par les mêmes mots dans les lexiques tupi-guarani d'époques et de régions différentes ont une tendance marquée à se rapprocher de l'ancien Guaraní. Ce qui donne un certain poids à l'affirmation de Silva e Souza pour qui il est évident que les Tapirapé sont venus du sertão de Rio. Cette migration n'est pas invraisemblable; nous savons en effet par Vasconcellos que, lors de la conquête de Rio en 1567, des Tamoyo s'en allèrent 'dans le plus profund des forêts'. A cette hypothèse s'oppose un fait constaté par Nordenskiöld, le nom tapirapé pour la poule est 'urenjapukáya' où nous retrouvons le vieux mot guaraní pour ce volatil. Par contre le mot qu'ils emploient pour désigner la banane est emprunté aux Karajá. Or en 1557, les Tupinambá de Rio avaient déjà reçu des bananes, comme nous l'apprend Léry et ils l'appelaient 'Pacoaire' comme la plupart des Tupi-Guaraní, ce qui exclurait la possibilité d'identifier les Tapirapé aux Tamoyo. Quoi qu'il en soit, les Tapirapé semblent être les descendants des Tupi-Guaraní transfuges venus du Sud."

A respeito do argumento lingüístico convém citar a seguinte frase do grande conhecedor de idiomas tupí, Curt Nimuendajú (carta de 26 de abril de 1936): "Já a língua dos Tapirapé que difere consideràvelmente do dialeto da região do Rio, mostra que êles não podem ter vindo de lá, como afirma Silva e Sousa."

Quanto à denominação tapirapé para galinha (que escrevo: *vuyranchampokáinia*) é interessante notar o parentesco com *ouira sapoukay,* têrmo correspondente do tupinambá do Maranhão (Abbeville

fol. 242), e a diferença de *arignan-miri* que quer dizer galinha no tupinambá do Rio de Janeiro (Léry 148, Thevet, cf. Ayrosa *4*, nota 282).

Com referência à denominação da banana posso dizer que os Tapirapé designam, genèricamente, as bananas cultivadas com o têrmo *chatá* ou *tatá*, que se parece com a palavra karajá indicativa das mesmas frutas; mas chamam a "banana brava" de *paankuá*. Aliás, acêrca da designação da banana como argumento no estudo da origem dos Tapirapé me escreveu Nimuendajú (carta de 22 de novembro de 1937): "O problema não pode ser resolvido por meio da palavra *pakova* e semelhantes para banana, pois, provàvelmente, entre todos os Tupí, como entre os seus Tapirapé, ela é originariamente o nome dado à 'banana brava' (*Heliconia* sp.), do qual derivou então o nome da verdadeira banana, processo êsse que, naturalmente, podia realizar-se entre diferentes tribos ao mesmo tempo, não dependendo a tal respeito uma tribo da outra. Mas se um povo que não fala tupí, chama a banana de *pakova* e a Heliconia com outra palavra, é provável êle ter recebido aquela junto com o nome direta ou indiretamente de gente que falava tupí ou Língua-geral. Também na Língua-geral do norte e, por conseguinte, ainda hoje em toda a Amazônia chamam a Heliconia de (*pakua*—) *sororóka*."

Interessante em relação a tudo isso é o mapa de Loukotka (397) publicado em 1929, portanto treze anos depois do trabalho de Kissenberth e dois depois do de Métraux. Mostra as migrações dos Tupí segundo suposições lingüísticas baseadas na comparação de vocábulos dos diversos idiomas tupí. O autor coloca o centro de irradiação na região das cabeceiras do Tapajós, deixando os Kamayurá e Auetö ir em linha reta de lá para o seu território atual, ao passo que os Tapirapé têm de fazer uma volta enorme pelo sudeste, subir, então, sob o nome de Tupinambá, o litoral até Maranhão, aproximar-se da foz do Tocantins e dirigir-se de lá novamente ao sul, até chegarem às terras que ocupam hoje.

A questão é agora: descobrir os fatos que levaram o padre Silva e Sousa a afirmar que os Tapirapé vieram dos sertões do Rio de Janeiro. Para isso é preciso estudar a primeira notícia sôbre um contato direto entre os Tapirapé sob o seu nome atual e os brancos. Na sua citada informação diz Silva e Sousa (496): "No governo do Sr. Tristão da Cunha vieram alguns d'esta nação de paz." Segundo o mesmo autor (*ib.* 462-464), êsse governo durou de 1783 a 1800. Referindo-se, porém, a outro governador de Goiás, isto é, a Luiz de Mascarenhas, que governou de 1739 a 1748 (*ib.* 445 e 448, cf. Alencastre 74), escreve Silva e Sousa (447-448): "No seu tempo, á rogo da camara, veio de Cuyabá, acompanhado de quinhentos *Bororós*, o coronel Antonio Pires de Campos, a desinfestar do *Cayapó* este terreno, pelo ajuste de uma arroba de ouro, que foi tirada do povo a meia pataca por cabeça de cada escravo, e rendeu a primeira e segunda matricula d'esta contribuição voluntária, como consta do liv. 1.º do registro da camara a fl. 74, 4,357 oitavas e 54 grãos de ouro, de que as sobras se aplicaram para a obra da matriz. Consta que fez barbaridades espantosas e grande mortandade, chegando até á aldêa grande do *Cayapó*, que dizem fica na vizinhança de Camapoan em que não se animou a entrar por serem innumeraveis os seus habitantes; mas

alliviou de alguma sorte o povo, e tornou mais praticavel o caminho de S. Paulo, fundando as aldêas de Santa Ana, Rio das Pedras e Lanhoso, que foram ao princípio povoadas de *Bororós,* e recebeu por este serviço, além do preço estipulado, a título de empréstimo da provedoria 800 oitavas, cuja despeza S. M. approvou por ordem de 9 de dezembro de 1750.

"O capitão-mór João de Godois Pinto da Silveira succedeu na mesma diligencia com as mesmas promessas; porém não resultou das suas entradas mais utilidade que a presa de cem *Tapirapez,* que todos morreram, talvez á míngua, n'esta villa." Com as duas últimas palavras, o cronista se refere à Vila Boa de Goiaz, antiga capital do Estado goiano, onde escreveu a sua "Memoria" (cf. *ib.* 510).

Ora, é provável que os "Tapirapez" mencionados por êle tivessem outra sorte. Pois Saint-Hilaire que viajou por Goiás no ano de 1819, isto é, sete anos depois da redação da "Memória" de Silva e Sousa, relata (255): "... on donna à Antonio Pires, pour lui et pour sa troupe, le territoire qui s'étend du Rio Paranahyba au Rio Grande, avec la largeur de 1 lieue 1/2 portugaise de chaque côté de la route. Ce fut le local où est aujourd'hui l'Aldea do Rio das Pedras que Pires choisit pour s'y fixer. Le village fut construit, vers 1741, aux dépens du trésor royal (*fazenda real*), et Pires y eut une maison. Avant cette époque, les Jésuites avaient déjà formé un *aldea,* composé d'Indiens de la côte, à l'endroit appelé S. Anna; ils voulurent s'immiscer dans le gouvernement de l'*aldea* d'Antonio Pires; celui-ci s'opposa à leurs entreprises, mais, pour les satisfaire, il leur soumit quelques Indiens du nord de Goyaz, qui furent réunis à l'*aldea* de S. Anna."

Em outro lugar o viajante francês revela quem eram êstes "índios do norte de Goiás" trazidos à citada aldeia jesuítica no vale do rio das Velhas, afluente do Paranaiba no triângulo mineiro. Escreve Saint-Hilaire (284-285): "Les traditions uniformes des Indiens Bororós attribuent aux jésuites la première fondation de l'Aldea de Santa Anna, et, suivant les mêmes traditions, ce village fut originairement habité par des Indiens de la côte. A ceux-ci Antonio Pires de Campos réunit, comme on l'a vu plus haut, quelques Indiens Carajás et Tapirapés, habitants des bords de l'Araguaya, au nord de la province. Cette population mélangée mourut, se dispersa ou se fondit parmi les descendants des Bororós, et, en 1775, on la remplaça par un certain nombre de Chicriabás, nation qui vivait dans les déserts du Parannán et s'était étendue jusque sur les rives du S. Francisco, dans la partie septentrionale de Minas."

A respeito dos mencionados "Carajás et Tapirapés" anota o célebre botânico (*ib.*): "C'est Eschwege qui donne ces noms (*Bras.*, I, 82), et bien certainement il les tenait des Indiens; car il a imprimé son journal tel qu'il l'a écrit sur les lieux, et il est évident qu'il n'a fait aucune recherche historique. Ici, par conséquent, je trouve encore une preuve de la vérité des traditions du pays; car ses habitants n'auraient certainement pas connu l'existence des Carajá et des Tapirapés, si ceux-ci n'étaient venus parmi eux. Il ne faut pas, sans doute, adopter les traditions sans examen; mais il y a des cas où elles méritent certainement plus de confiance que des récits écrits légèrement ou avec partialité.

L'histoire de *l'inconfidencia* (révolte) de Minas, que j'ai tracée d'après les traditions des Mineiros les plus éclairés, doit, je crois, être considerée comme étant plus digne de foi (*Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro,* etc., I, 202) que celle qu'a imprimée Southey en consultant des pièces officielles fournies par les juges des malheureux qui furent condamnés dans cette circonstance. — Je dois faire observer, afin d'éviter toute confusion, que, en indiquant la patrie de ces deux tribus, Eschwege a écrit Uraguay pour Araguaya."

Eis o trecho de Eschwege (82) a que Saint-Hilaire se refere: "Durch Unthätigkeit und Bedrückung von Seiten der Direktoren, zu welchem Amte gewöhnlich unwissende Soldaten aus Goyaz gewählt wurden, kamen jedoch diese Kolonien nie in Aufnahme, und obenein war man auch in der Wahl der daselbst angestellten Geistlichen nicht glücklich. Krankheiten rafften ebenfalls viele dahin, so dass sich das Gouvernement von Goyaz genöthigt sah, die Kolonien mit andern Indiern zu verstärken, und vor ungefähr 50 Jahren — (Eschwege escreveu isso em 1816! — H. B.) — eine grosse Anzahl von Indier vom Uruguay, von den Stämmen der Caraia und Tapirapé in diese Gegenden versetzte, die sich ebenfalls mit den andern so ganz in Eins verschmolzen haben, dass sie jetzt nicht mehr von ihnen zu unterscheiden sind."

É provável, portanto que os Tapirapé mandados por Antonio Pires de Campos para a aldeia de Sant'Ana fôssem os cativos de Pinto da Silveira, pois nos "Annaes da provincia de Goyaz" publicados em 1864 escreve Alencastre (78): "Em 12 de Outubro de 1742, perante uma numerosa junta que fez D. Luiz convocar, assignou Campos o contrato, por virtude do qual se obrigou a fazer a guerra aos caiapós mediante o premio de uma arroba de ouro, com que contribuiram os mineiros de Villa-Boa." E acrescenta (*ib.* 79): "João de Godoy Pinto da Silveira continuou na obra da conquista, já tão adiantada por Antonio Pires de Campos, batendo os índios em outros pontos, onde este não tinha podido chegar com os seus borórós, e n'uma diversão que fez até o Araguaya deu um assalto as aldêas dos pacificos tapirapés, fazendo algumas presas. As barbaridades praticadas por estes dois cabos chegaram ao último excesso. Aldêas inteiras foram devastadas e reduzidas a cinza.... A noticia das atrocidades praticadas por estes dois conquistadores levou o terror ás ultimas guaridas dos caiapós; receiando, porém, D. Luiz, e com razão, que os indios viessem para o futuro a praticar novos insultos, de que muito se temiam os habitantes de Villa Boa e Meia-Ponte, creou companhias de aventureiros compostas de bastardos e pretos forros, a quem incumbiu de policiar os pontos que pudessem para o futuro ser ameaçados, organizando-os em diversos destacamentos volantes. Todas estas medidas eram approvadas pela carta régia de 26 de Março de 1743." — Em outro lugar (*ib.* 160), o mesmo autor ainda observa: "Os caiapós, afugentados pelo Coronel Campos em 1743 e 1744, e depois pelas partidas de Antonio Ferraz de Araujo e João Bicudo de Brito, se foram refugiar pelos sertões da capitania de Mato Grosso."

Ora, é bem possível terem os Tapirapé mencionados por Eschwege e Saint-Hilaire voltado da aldeia de Sant'Ana para o Araguaia e, por esta ocasião, certos goianos terem chegado a supor que êsses índios vindos de uma região situada ao sul de Vila Boa, procedessem dos sertões do Rio de Janeiro alcançáveis pela mesma estrada que levava ao rio das

Velhas, embora situados mais ao sudeste da antiga capital de Goiás e a maior distância dela do que o dito afluente do Paranaiba. É possível, também, terem sido os Tapirapé em questão acompanhados, no seu regresso ao Araguaia, por alguns daqueles "índios da costa" que conviveram com êles na aldeia de Sant'Ana, segundo as acima citadas tradições recolhidas por Saint-Hilaire, e que talvez sejam idênticos aos mencionados "Tupin Imbas" do mapa de Seutter do ano de 1745. Não é difícil imaginar que tais companheiros dos viajantes Tapirapé falassem, então, da sua terra natal aos goianos que encontraram no caminho do rio das Velhas ao Araguaia, dando, assim, origem ao boato de que os próprios Tapirapé procedessem da mesma terra. Aliás, também o fato de ter o alto São Francisco importante afluente direito igualmente chamado de rio das Velhas, pode ter contribuído para a confusão.

No tocante à afirmação de Silva e Sousa (496) de serem os Tapirapé uma "nação situada junto ao Rio Grande, antes de ter o nome de Araguaya...", convém observar que, segundo o mesmo autor (497), isto deve ter sido acima da foz do rio Vermelho, pois na lista dos rios diz: "Rio Vermelho — sua barra: Araguaya." Já o diário de viagem de Souza Villa Real (412) chama de "Araguaya" o rio em que desemboca o rio Vermelho, pois diz em 29 de dezembro de 1792: "Aqui finda a navegação do Rio Vermelho... Principia a navegação pelo rio chamado Araguaya." Segundo os "Apontamentos" de João Vito Vieira da Silva (426) datados de 1869, o Rio Grande, "da sua confluencia com o rio Vermelho, toma o nome de Araguaya." Menos claro é Cunha Mattos. Na sua "Chorographia historica da Provincia de Goiaz", cuja dedicatória tem a data de 1824, escreve (*2* 261): "O Rio Grande toma o nome de Araguaya ao norte da foz do rio Crixás Grande", e na página anterior (*ib.* 260) observa que o "Rio de Crixás Uassú fica tres leguas ao norte do registro da Piedade sobre o Rio Grande." O mesmo autor (*1* II 107), porém, descrevendo o "Itinerario do Arraial do Pilar para o Registro das Salinas sobre o Rio Grande ou Araguaya, passando pelo Arraial de Crixás", itinerario do qual foi incumbido, em 1824, o tenente Pacífico Antonio Xavier de Barros, refere-se ao "Porto da Piedade sobre o Rio Araguaya, lugar do Registro das embarcações que desciam e subiam do Pará, e tambem para observar os movimentos dos índios Carajás, Carajahis e Tapirapés, que apparecem muitas vezes nestes lugares." — O mencionado Porto da Piedade está situado ao sul da ilha do Bananal. Apareceram os Tapirapé naquela época nos arredores dêsse "lugar do Registro", ou compreende a designação "nestes lugares", também lugares situados mais ao norte? Em todo caso, a região indicada como *habitat* dos Tapirapé, por Silva e Sousa, está consideràvelmente ao sul de Piedade.

É, aliás, digno de nota, Cunha Mattos (*2* 361) já mencionar: "Depois da união do Braço menor com a Mãi do Rio ou Araguaya occidental corre o mesmo rio ao norte até a cachoeira de Santa Maria; ... pela margem esquerda recebe o Araguaya, antes de chegar á cachoeira de Santa Maria, os rios Tapirapé e o da Ponta." E, referindo-se a João de Godoi Pinto da Silveira, escreve o mesmo autor (*ib.* 262): "... encontro no roteiro attribuido ao conquistador João de Godoi varios rios, que

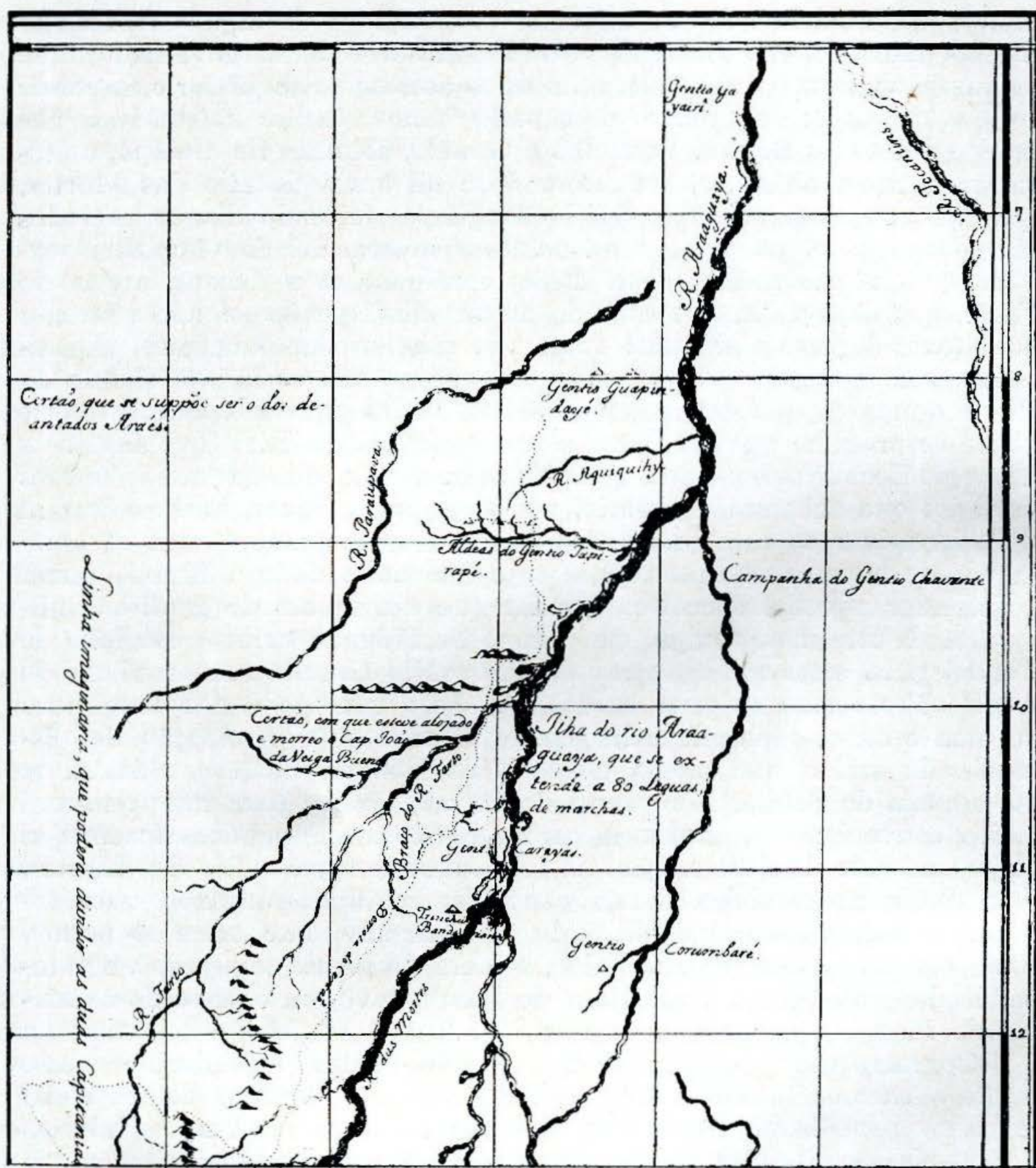
só existiram na cabeça do impostor que o escreveu. A serem verdadeiros (duvido que o sejam) as marchas d'este capitão-mor, foi elle certamente um dos mais distintos aventureiros, pois que além de seguir todo o curso do Paranahiba, remontar até Meia Ponte, atravessar grande porção da provincia do Cuyabá, eu vejo as suas marchas seguidas ao longo do Rio Grande ou Araguaya, e Rio das Mortes do Cuyabá até a confluencia do Araguaya com o Tocantins, e d'ahi seguindo para oeste por meio de sertões desconhecidos, andar procurando o celebre lugar dos Martyrios (não o do rio Araguaya) como quem procurava o vellocino." Mas numa nota (*ib.*) acrescenta Cunha Mattos: "O capitão-mor João de Godoy Pinto da Silveira foi com effeito um dos grandes aventureiros: bandeiriou contra os *Cayapós* no tempo do governo de D. Luiz Mascarenhas; entrou nas terras dos *Tapirapés*, e militou em outras expedições em que não adqueriu fortuna, nem fez bem á humanidade."

Por que as "terras dos Tapirapés" mencionadas por Cunha Mattos não podem ter estado na mesma região onde elas estão hoje, isto é, no vale do rio Tapirapé? Dado algum contradiz a suposição de que Pinto da Silveira penetrou no atual *habitat* daquela tribo tupí. Também a citada afirmação de "serem suas terras abundantes de ouro" (Silva e Sousa 496) não prova que estas terras estivessem situadas "junto ao Rio Grande, antes de ter o nome de Araguaya". Pude verificar nas minhas viagens, que a fama de terem muito ouro abrange não só os afluentes superiores do Araguaya, mas também o rio Tapirapé, ainda que, talvez, com pouca justificação.

Por outro lado, é preciso considerar as notícias acêrca de uma outra expedição também realizada durante o govêrno de Luiz de Mascarenhas. Referindo-se a êste governador de Goiás, escreve Silva e Sousa (446): "Fez uma expedição a descobrir o Rio Rico e os Araés. . . . commandada por João da Veiga Bueno e Amaro Leite, que por informações dadas pelo descobridor da capitania marcharam ao sudoéste até o rio Caiapó, em que descobriram ouro, e aqui, não sei por que motivo, se desouveram os commandantes. João da Veiga se metteu ao sertão, e Amaro Leite desceu em canôas, que fez, pelo Rio Grande, guiado por dois indios *Araés* até á barra do rio, a que as muitas enfermidades, que soffreram os de outra expedição, fez dar o nome de Rio das Mortes, e já destroçado, subindo pela sua correnteza, descobriu ouro em pedreiras e se demorou, ainda que os guias lhe affirmavam serem os *Araés* muito mais abaixo."

Outros detalhes há nos seguintes trechos da "Informação" com a assinatura "João de Godoi Pinto da Silveira" e a data de 7 de setembro de 1761 (Alencastre 164-166): ". . . aquelles ministros exerceram sempre os atos da sua jurisdicção pelo sertão além do Rio Grande, por d'onde desde o anno de 1736 entraram a corsear bandeiras, dirigidas por descobrimentos de ouro, provindo de commissões para a arrecadação dos bens dos defuntos e ausentes ao coronel Amaro Leite, commandante de uma das expedições, que n'esses sertões se têm conservado até o presente, ainda que já destroçado da bandeira, que nos seus principios se compunha de mais de duzentas armas, que se uniram com quasi outras tantas, que capitaneava João da Veiga Bueno, que acabou no mesmo exercicio.

Ambas as bandeiras foram servidas e soccorridas de alguns moradores d'estas minas, como tambem pelo dito Illm. e Exm. governador que as municiou de polvora e bala, afim de as animar a conquistar e descobrir sertões incultos: e, tendo descoberto umas tenues faisqueiras nas margens dos rios Bonito, Vermelho e Grande, além do rio Caiapó, e desceram a rumo de norte, até situarem-se na barra do Rio das Mortes, que desagua na grande ilha do rio Araguaya, formado d'aquelles todos já nomeados; e, passando uma ou duas invernadas de tempos na exploração das campanhas além d'elle, continuaram a derrota até o rio Farto, que desagua mais abaixo da mesma ilha, que se estende a setenta ou oitenta leguas, e situadas outra vez com as suas bagagens, expediram varias esquadras de soldados na mesma diligencia até chegar ao Rio Paraupava, que denominaram de S. Pedro pelo descobrirem n'esse dia, e se presume que faz barra n'aquelle acima do salto, que faz antes da do rio Tocantins em 5 ou 6 graos de linha ao sul: pelos barbaros e ferozes vestigios que acharam do gentio, não passaram adiante, antes voltaram sem investigar as campanhas dos Araez, d'onde batem todas as esperanças de haveres preciosos, para cujo fim tinha dado o Illm. e Exm. governador aquelles soccorros e guias que diziam ser de gentios confinantes. N'este meio tempo, em o anno de 1739, se abriu o caminho de Cuiabá para estas minas, atravessando o Rio Grande com a vinda de Angelo Preto com os seus borórós. . . Pela vantagem das longitudes de uma e outra capitania pelos seus confins, e pela permeação da distancia do sertão que media d'esta Villa Boa da Senhora Sant'Anna até aquella do Senhor Bom Jesús do Cuyabá, tenho para mim que será muito conveniente a ambas as capitanias e suas republicas fazerem-se baliza, no polo da demarcação, na lagôa d'onde verte o Rio das Mortes, e se costêa no caminho, donde continuará a divisão a rumo do norte sobre as mais vertentes d'elle e do rio Araguay, que corre ao mesmo rumo, comprehendendo o Rio Farto, e mata do gentio tapuyrapé, a campanha do gentio guapindagé até o rio Parahypava, ou confins da capitania do Pará em latitude, ao contrário. . ."

Contemplando, agora, o mapa setecentista reproduzido neste capítulo encontramos não só a confirmação dos referidos dados, como também, pontilhado, o caminho dos bandeirantes através das aldeias dos Tapirapé, situadas exatamente no atual *habitat* desta tribo e não na região indicada por Silva e Sousa, nem em qualquer outra parte. Vemos nêle "a derrota até o rio Farto" através da zona hoje dominada pelos chamados "Chavantes", caminho que, depois de passar pelas "aldeas do Gentio Tapirapé" ou, no dizer de Pinto da Silveira, pela "mata do gentio tapuyrapé" continua em direção ao "Gentio Guapindayé" e ao rio Paraupava, cujo nome é escrito por Pinto da Silveira uma vez "Paraupava" e outra "Parahypava". No "Mappa do Brasil e dos Estados limitrophes" organizado e editado pela Companhia Melhoramentos de S. Paulo (s. a.) há um grande afluente meridional do Tacaiunas (Itacaiunhas) com o nome de "Paraopeba". Mas referindo-se Cunha Mattos (*2* 268) a "um roteiro dado pelo capitão-mór do Cuyabá Antonio Pires de Campos ao capitão-mór Antonio Rodrigues Villares, para a descoberta das

Mapa 2 — Curso médio do Araguaia (século xviii)

terras dos indios *Araés*" (e reproduzido *ibidem* 141-144), escreve: "O grande interesse d'este roteiro é mostrar que os *Araés* ficam muito mais ao norte do que se dizia; e que o rio Tocantins tinha o nome de Paraupeba, posto que nas antigas memorias dos jesuitas é tratado por aquelle, e não por este nome."

Os "Guapindayé" ou, como escreve Pinto da Silveira, "guapindagé", parecem ser os "Apinayé" ou "Apinagé" de autores posteriores, tribo de dialeto timbira que habita atualmente o triângulo formado pelos rios

Tocantins e Araguaia até cerca de 6° 30' de latitude sul, tendo sido estudada por Nimuendajú (*8*).

Outra identidade é a menção da morte do capitão João da Veiga Bueno, tanto no mapa setecentista como no relato de Pinto da Silveira. Não sei quando esta morte ocorreu. Os anos assinalados nessa "Informação" não permitem dedução exata a respeito. Mas ignoro também outras notícias acêrca de João da Veiga Bueno, além das acima citadas.

Em todo caso, há fortes razões para supor que Pinto da Silveira conheceu o caminho para as "aldeas do Gentio Tapirapé" marcado no referido mapa. A questão é se êle já o conhecia antes de percorrê-lo. Mas é mais provável que êle tenha feito "a presa de cem *Tapirapez*", mencionada por Silva e Sousa (448), no território atual desta tribo, do que no "Rio Grande, antes de ter o nome de Araguaya."

Aparentemente, Silva e Sousa não conheceu a "Informação" de Pinto da Silveira datada de 1761 nem o mapa setecentista em questão, quando, em 1812, redigiu a sua "Memória". A respeito desta, declara (509): "Eis-aqui tudo que a respeito de Goyaz pude descobrir no curto espaço de pouco mais de dois mezes, no meio da confusão em que estavam estas noticias; e nem devo duvidar que, apezar-da minha diligencia, em alguns pontos me falte a exacção. Mas quem reflectir que não sahi da capital que não entrei na secretaria e nos archivos que desejava, e que apenas mendiguei noticias dos que viajavam com os olhos menos fechados, de livros em alguns cartorios, e papeis que sem critica existiam em differentes mãos particulares, conhecerá o trabalho que tive. . . ."

Convém lembrar que também para Ayres de Cazal, contemporâneo de Silva e Sousa, a "Tappiraquia" era incógnita "á excepção da raia oriental, ao longo do Araguaya". Por outro lado, em princípios do século XIX, o curso superior do Araguaia, chamado Rio Grande, era conhecido como parte do território dos Kayapó do sul. Pode ser que isso e o fato de Pinto da Silveira ter saído para fazer a guerra a êstes índios, tivessem levado Silva e Sousa a supor o *habitat* tapirapé pegado àquela parte e, portanto, "junto ao Rio Grande".

Seja como fôr, esta notícia não foi confirmada por outros autores. Na sua descrição de Goiás, publicada em 1822, anota Pizarro e Araujo (240) que no "rumo de Norte ao Poente ficam situados, junto ao Araguaya, os *Carajás*, os *Pinerés*, e os *Tapirapés*: e estes ultimos, alem de pacificos, plantam, fiam e tecem." Assim, confirma êle os dados de Silva e Sousa acêrca da índole e das atividades desta tribo, mas não a afirmação do mesmo autor a respeito do seu *habitat* no "Rio Grande, antes de ter o nome de Araguaya", nem a referente à sua procedência dos sertões do Rio de Janeiro.

Concluindo, pode-se dizer que estas duas afirmações não merecem fé, à vista da citada declaração do próprio Silva e Sousa (509) no tocante à "exacção" de "alguns pontos" de sua "Memória", como também em consideração aos demais argumentos acima especificados.

Segundo o que os Tapirapé me afirmavam repetidamente, sua tribo, se bem que morasse antigamente mais perto do Araguaia do que hoje,

nunca atravessou êste rio e nunca habitou a leste dêle. Isso, porém, não me faz duvidar da veracidade de Cunha Mattos quando, a respeito da ilha do Bananal, escreve (*2* 392-393): "A ilha é povoada de indios *Javahés* e *Carajás*; e occasionalmente por *Carajahys, Xambioás, Tapirapés, Gradaús,* e outros barbaros..." Pois, tendo a dedicatória da *Chorographia* dêste autor a data de 1824, é bem possível que, depois de se terem passado algumas gerações, os Tapirapé perdessem a lembrança dessas "povoações ocasionais".

Além disso, o Dr. William Lipkind, etnólogo norte-americano que, em 1938 e 1939, esteve na ilha do Bananal, disse-me ter recebido dos Karajá de Santa Isabel, Fontoura e outros lugares as seguintes informações: Antigamente havia Tapirapé morando com os Javahé, isto é, no interior da ilha do Bananal. Ao incendiarem um capinal, queimaram a aldeia dêstes últimos que, então, os afugentaram. Os Tapirapé atravessaram o Araguaia um pouco ao norte de Mato Verde, portanto não muito longe da foz do rio Tapirapé. Isso aconteceu há cêrca de setenta ou cem anos.

Depois de ter visitado os Tapirapé, em companhia de Wagley, o Dr. Lipkind me escreveu (carta de 10 de setembro de 1939): "The Tapirape themselves say that they learnt the masked dances — the most marked cultural similarity with the Caraja — from the 'irewẽhẽ', who, I take it, are the Javahe, 'ijewehe' in Caraja. Near the Javahe village of Imõnci I was shown a Tapirape cemetery. The Javahe tradition there is that they lived in the *same* village with the Tapirape, and I was shown the site."

Considerando que os habitantes de Tampiitaua enterram o morto dentro da casa habitada por êle antes de falecer, convém perguntar se os Tapirapé em simbiose com os Javahé sepultavam também dêste modo, sendo, então, o "cemitério" visto por Lipkind os restos duma aldeia, ou se êsses representantes da tribo tupí procediam de maneira completamente diferente, praticando como os Karajá a chamada "sepultura secundária", isto é, enterrando o cadáver num cemitério, exumando os ossos depois da putrefação da carne e deitando-os em grandes urnas colocadas em lugar comum no solo.

Na mesma carta, Lipkind acrescenta: "You may be interested to know that in the innermost Javahe villages there are some distinctly Tapirape types, short stature, lighter coloring, face-cast. My camarada Antonio Pereira, who was not aware of my preoccupation with Tapirape relations, noticed it and pointed out the resemblance."

A respeito do problema da estada dos Tapirapé na ilha do Bananal e de sua convivência com os Javahé são interessantes as informações do alferes José Pinto da Fonseca. A cópia da sua carta datada na "Ilha de Santa Anna, 2 de Agosto de 1775" (cf. Fonseca *1* 388) e publicada, primeiro, em 1846, diz (*ib.*), referindo-se a essa ilha (isto é, à ilha do Bananal): "... o que n'ella temos descoberto de gentio são as duas nações de *Carajás* e *Javaés;* a primeira consiste de seis aldêas, a segunda

de tres, e ambas fazem o numero de 9.000 almas: estas duas nações nos dão noticia dos *Araés, Tapirapés* e *Comocares*, com os quaes tem paz."

A cópia da carta do mesmo autor datada dois dias depois, isto é, em 4 de agôsto de 1775, e publicada em 1920, contém, num trecho referente ao Braço menor do Araguaia (cf. *2* 116), as seguintes observações (*2* 124-125): "A nação dos Javaés consta só de huma grande Aldeia, a qual demora Rio abaixo tres dias de viagem de canôa, e abaixo d'esta aonde este rio faz barra no Araguay, fica a nação dos Tapirapés, e defronte d'ella da outra parte do Araguaya, hum grande Reino dos Araguis, sendo supposto o nome de huma nação, a que chamavão Corimbaré, a qual nunca houve, nascendo isto do nome de hum Indio Carajá que levou Antonio Pires, o qual se chamava Corimbaré."

Segundo esta comunicação, portanto, os Tapirapé não moravam, em 1775, com os Javahé na mesma aldeia, mas perto dêles, na ponta setentrional da ilha do Bananal. Com referência aos "Araguis" convém mencionar o "Noticiario Maranhense" que parece ter sido escrito em fins do século XVII ou princípios do século XVIII (João de Sousa Ferreira 293) e segundo o qual (*ib.* 351) "no sertão dos Aroquiz" um tal Antonio Arnau Vilella "ficou morto com dez homens brancos e cento e tantos indios nossos companheiros por uma traição que nos armou o gentio." Uma "Ordem sobre os indios do Estado de Maranhão em 29 de Maio de 1649", reproduzida na mesma obra (*ib.* 312), fala da "guerra com a nação Aroaquis". Entre as tribos enumeradas por Monteiro Baena (98) em 1847 como habitantes do Araguaia, entre o Tocantins e a ilha do Bananal, figura o nome "Aruaque". Êle está também na lista das "nações" do Araguaia que acompanha o diário de viagem feita em 1792/3 por Villa Real (432). Não havendo notícias mais minuciosas a respeito, seria precipitado supor qualquer parentesco entre êsses índios e os Aruak da Guiana ou os "Aruaqui" mencionados por Braum (292), governador da praça de Macapá em 1789, como sendo habitantes da "villa de Silves" no Amazonas, portanto igualmente muito longe do Araguaia. Mesmo considerando a expansão da família lingüística aruak até o sul de Mato Grosso, é preciso lembrar os diferentes exemplos entre os índios do Brasil em que a semelhança de nomes de tribo não indica parentesco de espécie alguma.

No tocante aos "Corimbaré" da carta de José Pinto da Fonseca, quero chamar a atenção para o mapa setecentista reproduzido à página 34 do presente livro, mapa que mostra na parte meridional da ilha do Bananal o "Gentio Corumbaré". Além disso é digna de nota a carta de Jozé d'Almeida Vazconcellos, datada em Vila Boa, 10 de Dezembro de 1774, portanto no ano anterior ao da missiva do alferes. No dizer de Almeida Vazconcellos (108), o "Certão desconhecido" do que "só se sabe ser junto ás . . . vertentes d'esta Capitania" (de Goiás) "que dezagoão no Rio Grande ou Araguaya" ("que todas se encorporão no Tocantins"), é "habitado dos Indios Silvestres, Crayaz, Cururáes, Tapirapé, Curuombaré e Xavante."

Concluindo, pode-se dizer com Cunha Mattos que os Tapirapé estiveram "occasionalmente" na ilha do Bananal, isto é, que certos

grupos de sua tribo estiveram passageiramente lá, e, provàvelmente, há mais de cem anos. A existência de "tipos tapirapé" entre os Javahé pode ser explicada, também, pelas numerosas mulheres Tapirapé "importadas" pelos Karajá.

Em todo caso, os habitantes de Tampiitaua não sabiam nada de migrações de seus antepassados em direção ao oriente, à maneira, por exemplo, daqueles Guaraní que andavam em procura da "terra-sem-mal" (cf. Nimuendajú *1* e Métraux *1* e *3*). Pelo que percebi, os Tapirapé ignoravam a existência do mar. Nem se lembravam de que algum branco ou Karajá lhes tivesse falado disso. Aparentemente, também nas tradições tribais não havia referência ao oceano.

Mas os Tapirapé sabiam dum grande rio a oeste, rio que chamavam de *pananá-chingehó* ou *chinghó*. É possível que tenham ouvido esta palavra de brancos em conversa sôbre o Xingu. Como me disseram em Tampiitaua, Tapirapé algum tinha visto êsse rio *chinghó*, exceto um único rapaz "que estêve uma vez lá, há cêrca de vinte anos." Não obtive outras notícias sôbre a vida ou a morte dêsse viajante. Pode ser que êle tenha acompanhado Valadar, o Karajá famigerado pelas suas viagens de exploração, que, com o cearense Alfredo Olímpio de Oliveira, esteve entre os Tapirapé em 1911. Pois o Tapirapé Kamairahó me contou que Valadar levou consigo alguns dêles quando, por essa ocasião, fêz uma excursão ao Xingu. Talvez só um dêsses Tapirapé tivesse chegado a ver o grande rio, talvez apenas aquêle rapaz do qual me falaram na aldeia. Seja como fôr: pelo que se conhece das culturas das tribos do alto Xingu e da cultura dos Tapirapé, é fora de dúvida que êstes não vieram do oeste para o seu *habitat* atual.

Tudo indica, aliás, que êles moram desde o século XVIII no *hinterland* da margem esquerda do Tapirapé ou, em outras palavras, na parte setentrional da bacia dêste rio. Mais uma prova de que êles vivem já há muito tempo nessa região, é o seguinte: Os Tapirapé são chamados, em karajá, *úeú* pelos homens e *úekú* pelas mulheres, sendo na mesma língua *úeúberó* o têrmo daquele sexo e *úekúberaky* a palavra usada pelas mulheres para designar o Xavantes que desemboca no rio Tapirapé na distância de poucas léguas da confluência com o Araguaia. Os Karajá da aldeia Beroromandú explicaram-me que dão a êsse tributário do Tapirapé o mencionado nome por terem morado os índios *úeú*, isto é, os Tapirapé, antigamente em frente à sua foz. Como denominação karajá dêstes Tupí apontaram Ehrenreich (Krause *2* 456) *uohu* e Krause (*ib.*) *uohú*. Segundo Krause, êste vocábulo significa flecha. Talvez seja alusão à qualidade dos Tapirapé como fornecedores de tais projéteis. Quando parti da ilha do Bananal para Tampiitaua, um velho Karajá me pediu para trazer-lhe, na volta, antes de tudo, flechas. Aliás, Frei Luiz Palha (*6* 81), mencionando que os Karajá apelidam os Tapirapé de *uêú*, declara que esta palavra significa guerra. Tal versão me parece menos aceitável que a de flecha.

III

O contato com os brancos

TAPIRAPÉ E KARAJÁ chamam os brancos de *torí*. Deve ser palavra karajá pois, pelo que sei, não existe com êsse significado em outras línguas tupí. Na tradução de Montoya (*2* II 397v./391v.) e Stradelli (680) é: alegria, alegre, satisfeito. Kissenberth (*2* 58) apresenta o têrmo tapirapé *mãéir(a)*, *mahéira* com a tradução: branco, cristão, deduzindo disso (*ib.* 36, nota 3) que os Tapirapé estiveram temporàriamente sob influência de catequese cristã, por corresponder aquêle vocábulo à palavra *tupana-rayra* com que, segundo Martius (*2* II 91) e outros autores, os Tupí catequizados designavam o cristão. Devemos observar, porém, que, como também Martius (*ib.*) menciona, *tupana-rayra* refere-se ao cristão no sentido de católico e não no de "civilizado" ou branco em contraste com o índio. Significa literalmente: filho de Deus, nada tendo o têrmo *rayra*: filho, que ver com *mayra* ou, como Kissenberth escreve, *mãéir(a)* e *mahéira*. Verifiquei, aliás, que os Tapirapé denominam com a palavra *mayra* (alguns pronunciam *maynga*) certas coisas recebidas dos brancos, quando querem distingui-las, pela sua procedência, dos seus próprios produtos. Assim, por exemplo, *mayra* era em Tampiitaua a miçanga ou qualquer medicamento obtido dos "civilizados". Objetos, porém, que não tinham equivalentes na cultura tapirapé, receberam outros nomes. Papel, livro e lapis, por exemplo, tinham o nome genérico *yvyrampé* com que é designada, também, a fôlha central ainda comprimida e não desenvolvida da palmeira buriti, e que, segundo Montoya (*2* II 266), significa: "palo chato, tabla", ao passo que Stradelli (594) aponta para *pê* a significação "espique".

Mas nunca ouvi os Tapirapé empregarem o têrmo *mayra* para denominar os próprios brancos. Apesar disso pode ser que o usassem na minha ausência, pois Anchieta o menciona como designação hostil dada pelos Tupinambá aos portuguêses. Escreve o ilustre jesuíta (*2* 332), com referência a êstes índios: "Também lhe ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre êles, um bom e outro mau, ao bom chamavam *Çumé* que deve de ser o apóstolo S. Tomé. . . O outro homem chamavam *Maira*, que dizem que lhes fazia mal e era contrário de *Çumé;* e por esta causa os que estão de guerra com os Portuguêses, lhes chamam *Maira*."

Em Montoya (*2* II 212) encontramos a seguinte explicação pitoresca: "Mbaí, *Dizem* a los Españoles, sacado deste nombre Mbaipyra: *maçamorra, porque dizen que antiguamente mataron a un Español, y se lo comieron cocido, y del caldo hizieron maçamorra; y assi abiit in proverbium, por averles sabido bien, y hazen cortadilla* mbaí, *de* mbaí pyra."

O mesmo autor (*ib.* 90 v.) informa: "Carai.... *Astuto, mañoso. Vocablo con que honraron a sus hechizeros universalmente: y assi lo aplicaron a los Españoles, y muy impropriamente al nombre Christiano, y a cosas benditas, y assi no usamos dél en estos sentidos.*"

Na Amazônia aparece a forma *karíua*. O vocabulário nheêngatu de Stradelli (403) diz: "Caryua — O branco, o dono, o senhor, aquele que pode mandar. O nome de *caryua* é dado indiferentemente a branco, mulato, preto ou tapúio, contanto que esteja pela sua posição social em condições de mandar, ao menos de fronte da pessoa que fala." Segundo Hurley (328), os Tembé do Gurupí e Guamá chamam o "branco (civilizado)" de "*caríua*". Em Tampiitaua não ouvi semelhante designação.

Mas tanto Stradelli (510) como Hurley (330) apresentam o têrmo *mairí* com o significado de "cidade". Martius (*2* II 61) a escreve *mairú*, e o "Diccionario portuguez-brasiliano" não emprega o sinal diacrítico, grafando simplesmente *mairy*. Karl von den Steinen (*1* 2) dá a versão: "*mariú assú*: cidade grande". Recalde (*2* 68) deriva o têrmo *mairí*: cidade, da palavra francesa *mairie*. No tocante a isso convém objetar, pelo menos, que se pronuncia *ai* no vocábulo tupí exatamente como é escrito e não como o *e* aberto do *ai* francês. Aliás, Mendes de Almeida (*2*) ventila as etimologias índias propostas por diversos autores a respeito de *mairí* (que êle escreve: *maíry*) e de *maír*, denominação dada pelos Tupinambá aos franceses. Relacionando os dois têrmos com o nome de *Maire-Monan*, herói-civilizador dêsses índios, o mesmo autor (*2* 97) admite a explicação de Thevet segundo a qual os Tupinambá "vendo que os franceses faziam obras raras e admiráveis os denominaram *Maíres* por supô-los verdadeiros filhos do celebrado *Maire-Monan*." Na mitologia tembé, a palavra *Maíra* também aparece como nome do herói-civilizador, ainda que êste ente se distinga consideràvelmente do *Maire-Monan* dos Tupinambá (cf. Nimuendajú *3* 281-288). Completamente improvável parece qualquer relação entre essas duas figuras e *Imaraí*, personagem feminina da mitologia tapirapé (cf. cap. XIII).

Naturalmente, o uso do têrmo *mayra* para designar certas coisas recebidas de brancos não permite deduções ao modo de Kissenberth, pois há palavras com imensas possibilidades de migrar de tribo a tribo e mesmo por intermédio de tribos com línguas completamente diferentes, sendo múltiplas as espécies de contatos indiretos. Por outro lado, o emprêgo duma palavra karajá para denominar-nos não indica falta de contato direto com os brancos. E nada a respeito da época, duração e espécie de contatos anteriores é revelado pelo fato de o fuzil ser chamado de *makáua*, têrmo que aparece no tembé (Hurley 345) e no nheêngatú de Stradelli (536) como "*mucáua*", no dicionário tupí de Martius (*2* II 66) como "*mocába*", no tupinambá de Léry (309) como "*mocap*", no "Vocabulario na Lingua Brasilica" (221) como "*jbirâpocaba*" (sendo "*jbirâ*" ou "*igbigrâ*": "pau"), no guarayo (Hoeller 118), guaraní antigo (Montoya *2* II 215) e paraguaio moderno (Recalde *2* 68) como "*mboká*" significando, segundo êste último autor (*ib.*), "fazedor de barulho, o que faz barulho, o fuzil." O têrmo *makáua* pode tanto provir de outra tribo, como ter-se originado entre os próprios Tapirapé ao verem e ouvirem tal arma de fogo.

O contato dos Tapirapé com os brancos no século XVII é nem mais nem menos problemático do que a identidade dêsses Tupí com os "Caatingas" e "Pirapés". Deve-se supor, porém, que no século seguinte, os brancos tenham visitado os Tapirapé no seu atual *habitat*. Isto é indicado não só pelo caminho dos bandeirantes representado em linha pontilhada

no mapa setecentista à pág. 34, como também por uma alusão referida por Ehrenreich (*2* 88) segundo a qual êsses índios, no século XVIII, tiveram, no rio Tapirapé, relações com colonos. Aliás, como já expliquei, é provável que o assalto de Pinto da Silveira "às aldeias dos pacificos tapirapés" (Alencastre 79) tenha ocorrido no vale dêsse rio. Por outro lado, as citadas cartas de Jozé d'Almeida Vazconcellos e Jozé Pinto da Fonseca, de 1774 e 1775, não mencionam relações entre brancos e Tapirapé. Tanto mais surpreende Souza Villa Real (432) apontar, na lista de "nomes dos principais que habitam em o rio Araguaya", os seguintes da "Nação Tapirasse": "Macarasseu, Camaira, Uarinim, Cauerena, Itaira, Iborahi, Auacatu e Yauarayu." São, de fato, bem tapirapé êsses oito nomes da lista anexa ao diário da viagem feita naquele rio pelo mesmo autor, nos anos de 1792 e 1793. Ainda hoje há um "principal" chamado Kamairá. Infelizmente, o viajante não indica se ouviu os oito nomes da bôca dos Karajá ou, diretamente, dos Tapirapé, não fazendo referência alguma a relações que êle ou outros brancos teriam tido com êstes últimos.

Numerosos são os autores do século XIX que falam nos Tapirapé. Já citei o que disse Silva e Sousa em 1812, Pizarro e Araujo em 1822, Cunha Mattos em 1824, Eschwege em 1830, Ayres de Cazal em 1833, Milliet de Saint-Adolphe em 1845, Monteiro Baena em 1847, Saint-Hilaire em 1848 e Alencastre em 1864. Há, ainda, o "Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro ás fronteiras da capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815" que menciona (37) os Tapirapé como uma das "nações bárbaras e intratáveis" que habitam as "vertentes do Tocantins."

Acêrca de dois mapas daquela época, escreve Kissenberth (*2* 41): "O mapa do Brasil de C. F. Klöden, aparecido em 1817, assinala índios *Tapirapeques* ao norte dum afluente do Araguaia que corresponde ao atual rio Tapirapé. Também no mapa de A. Brué, do ano de 1826, encontram-se *Tapirapeques* ao norte do tributário do Araguaia agora chamado de rio Farto. Neste mapa aparece um Rio Tapirapes ao norte da ilha do Bananal, sob o nono grau, mais ou menos. Vivendas de índios Tapirapé acham-se ao sul dêste tributário esquerdo do Araguaia."

Na tábua XXVIII do "Atlas ethnographique" de Balbi (Paris 1826) na qual Ferdinand Denis trata de "Langues de la région Guarani-Brésilienne", indicando o estado da etnografia brasileira na primeira metade do século passado, o tapirapé não está incluído na "Famille Guarani" da qual faz parte o "Est-Guarani, ou Brésilienne, dite aussi Tupi et Lingoa-Geral". Lemos sòmente que é falado "Tappiraques, par les Tappiraques ou Tappirapes. Ils occupent dans la province de Mato-Grosso une grande partie du district de Tappiraquia, auquel ils donnent le nom, et où ils sont les plus nombreux de tous les sauvages qui l'habitent." Nos vocabulários da tábua XLI ("Tableau polyglotte des langues américaines") do mesmo "Atlas" falta o tapirapé. Aliás, o fato de o tapirapé não estar incluído na família guaraní-tupí torna provável ter sido ignorado, naquela época, não só pelos estudiosos, mas talvez até pelos próprios sertanejos brasileiros. É de supor que êstes o tivessem reconhecido

como parente da Língua-geral que, há mais de cem anos, era muito mais divulgada entre os "civilizados" ou "cristãos" do que atualmente. A falta de contato que se deixa inferir da aludida ignorância, fica compreensível pela acima citada observação do coevo Cazal, segundo a qual a "Tappiraquia" é incógnita "à exceção da raia oriental, ao longo do Araguaia."

No primeiro tomo da obra de Pohl (I 341), aparecido em 1832, lê-se a notícia também contida na "Memória" escrita por Silva e Sousa em 1812, segundo a qual o capitão-mor João de Godoy Pinto da Silveira aprisionou cem "Tapirapéz", que morreram todos na Vila-Boa.

Castelnau (II 114) diz que, em 1844, quando desceu o Araguaia, foi informado da existência de uma aldeia "des Tapirapés qui se trouve dans la province de Matto-Grosso, à peu près à la latitude de la pointe nord de l'île Bananal, sur un ribeirâo qui se jette dans le Furo de gauche."

Na sua clássica sinopse das tribos do Brasil publicada em 1867, Martius (*2* I 205) já inclui os Tapirapé entre os "Tupí Centrais", sem dar, porém, um vocabulário dêles nos seus "Glossarios de diversas lingoas e dialectos, que falão os indios no imperio do Brazil" (*2* II). Além disso, citando como fonte o "Diccionario" de Milliet de Saint-Adolphe, menciona (*2* I 205) os Tapirapé, "que uma tradição deixa proceder do Rio de Janeiro", como habitantes do "Rio Tapirapés (confluente ocidental do Araguaia)". Como Martius não indica a razão de classificar os Tapirapé como Tupí, é de supor que êle conhecesse a informação de Sousa Villa Real concernente aos nomes de oito "principais" tapirapé, informação essa aparentemente não considerada no estudo lingüístico de Ferdinand Denis, por ter sido publicada 22 anos depois dêste, isto é, em 1848.

Moraes Jardim (24) que, em 1879, explorou o Araguaia, escreve a respeito do rio Tapirapé: "Já o vapor *Araguaya,* sob o comando do falecido capitão-tenente Balduino, por êle subiu até 10 léguas, mais ou menos, de sua foz, em um porto dos indios Tapirapés, sem encontrar obstáculo algum, e donde chegando enviou o comandante alguns exploradores ao aldeamento, que ficava à alguma distancia do rio; pressentindo, porém, os índios a aproximação dos exploradores, fugiram, não tendo conseguido o comandante mais do que um reconhecimento dessa seção do rio."

A essa viagem pelo rio Tapirapé se refere João Severiano da Fonseca (I 90) do modo seguinte: "O benemérito capitão de fragata Balduino de Aguiar, tão conhecido por seus heróicos feitos nos combates do forte de Coimbra e outros no rio Paraguai e S. Lourenço, subiu-o em 1868 cerca de cincoenta quilômetros, num pequeno vapor, o *Araguaya,* que o Sr. Couto de Magalhães fizera transportar de Cuiabá para as explorações do rio, cujo nome tomou."

Naquele tempo, pois, os Tapirapé moravam mais perto do Araguaia, do que em 1935.

Escreve ainda Moraes Jardim (34): "Têm os Tapirapés seus aldeamentos nas margens do rio do mesmo nome; consta que são indios dóceis e mais industriosos do que os outros, porém ainda nenhuma relação temos com êles."

Deve ter havido, porém, naquele tempo, relações indiretas entre os Tapirapé e os brancos, e essas, provàvelmente, por intermédio dos Karajá, pois além da mencionada notícia de serem dóceis e industriosos aquêles índios, lemos num artigo sôbre os Karajá escrito por Aristides de Souza Spinola e inserto no folheto de Moraes Jardim (40), no tocante aos enfeites labiais fabricados de quartzo: "Durante minha viagem vi apenas um índio com um desta qualidade. Possuo dois em meu pequeno gabinete indígena, recebidos dos Tapirapés, que habitam as margens do rio deste nome, confluente do Araguaia."

Ehrenreich que, em 1888, desceu o Araguaia, diz em 1891 (*2* 88): "Na região do rio Araguaia vivem os Tapirapé que, é verdade, ainda não foram visitados por viajante algum, mas que já no século passado tiveram relações com os colonos." Como Martius, êle incorpora êstes índios aos "Tupí Centrais" (*ibidem*). Acêrca da expansão dos chamados "Tupí puros", opina Ehrenreich (*2* 89): "Um olhar ao mapa mostra que a maneira mais simples de explicar a ampla distribuição dêstes povos é supor uma irradiação. Já d'Orbigny reconheceu acertadamente que a corrente principal dos Tupí ia do sul ao norte. Tudo indica o ponto-de-partida ter sido lá onde ainda hoje existe a aglomeração mais compacta dêsses povos, isto é, no Paraguai e nas suas vizinhanças, como também nas partes orientais da Bolívia, Daquí partem três grandes linhas de difusão. A primeira passa através do Brasil meridional e ao longo da costa até o Pará onde uma ramificação sobe o baixo Amazonas, enquanto outra atravessa êste rio e se espalha na Guiana oriental sendo representada pelos Ovampí e outros numerosos elementos tupí. A segunda linha vai do centro diretamente para o nordeste e é representada pelos Apiaká, Kamayurá, Tapirapé e Guajajara, realizando êstes últimos a ligação com os Tupí da costa. A surpreendente semelhança das línguas dessas tribos muito espalhadas, semelhança não só entre si, mas também com o idioma dos antigos povos da costa faz supor as aludidas migrações terem sido bastante simultâneas. A migração Araguaia ou Xingú abaixo, admitida por Martius, não se deixa demonstrar, sendo improvável tal descida pelo Tapajós. Por fim, o Madeira ou o Ucayali pode ter sido o caminho para o norte tomado pelos Tupí ocidentais cujos representantes são os Guarayo, Kokama e Omagua."

Henri Coudreau (174, 176, 185 e 186), apesar de ter estado, em 1897, na foz do Tapirapé, apresenta, acêrca dos índios homônimos, apenas dados aparentemente baseados em informações mal entendidas, pois considera os Tapirapé como Karajá que, por habitarem aquêle rio, são chamados de "Carajás-Tapirapés ou simplement Tapirapés", estando a sua aldeia ("1 baraque" com "20 habitants") a cinco dias de ubá subindo da confluência com o Araguaia. "Ce serait cette maloca qui verrait, de temps à autre, les Cayapós-Gorotirés défiler dans le campo en longues théories guerrières, arc en main, partant en expédition dans le sud où ils vont, disent les Carajás-Tapirapés, 'attaquer, de temps à autre, sur la route de Cuyabá, les sertões où ils ont pour alliés les Chavantes et les Coroados'. . ." (*ibidem* 176).

Com referência ao contato dos Tapirapé com os brancos no século passado, convém mencionar, ainda, o colégio Isabel, do qual Couto de Magalhães (*2* 132) escreve poucos anos depois da sua criação, realizada em 1871: "... estão aí representadas hoje todas as tribos do Araguaia, nos cincoenta e dois alunos que conta." Segundo diz o mesmo autor, (*1* pág. xxv), no prefácio da segunda edição da *Viagem ao Araguaya*, para aquêle colégio "entraram logo uns 20 meninos de ambos os sexos das tribus dos *Chavantes, Gorotirés, Cayapós, Carajás, Tapirapés*, e 3 da extinta tribu dos *Guajajaras*."

Os Guajajara não foram extintos até hoje, o mesmo não se dando com o colégio Isabel. Sua vida durou pouco. Ehrenreich (*3* 4), na descrição de sua viagem de 1888, publicada em 1892, observa o seguinte: "Em 14 de agôsto chegou a Leopoldina um bom número de Kayapó. Vieram do chamado colégio Isabel situado, atualmente, a duas léguas rio abaixo na margem esquerda, perto de Dumbazinho. Estiveram em companhia de seu diretor. Forneceram-nos material lingüístico e antropológico. Ao mesmo tempo ficamos sabendo alguma coisa das condições em que se encontra aquela colônia e que caracterizam bem a maneira pela qual, freqüentemente, se realiza a obra civilizadora neste país. O instituto tinha sido fundado por Couto de Magalhães, no ano de 1871, com o objetivo de cristianizar crianças índias, torná-las colonos sedentários e atrair, simultâneamente, os irmãos selvagens de sua tribo. O govêrno deu roupas e outros artigos de importação, principalmente instrumentos agrícolas. Forneceu quantidade considerável de gado do qual cada índio, ao casar-se, recebeu certo número de cabeças. Além disso deu cinco contos de subvenção anual. No tempo de Couto de Magalhães e, especialmente, durante a administração de Sebastião, o colégio prosperava e gozava de estima geral mesmo entre as tribos selvagens mais afastadas. Kayapó e Tapirapé aí entravam. Contavam-me que um Tapirapé lá educado e que regressava, após, à tribo, apareceu depois de alguns anos novamente na margem do rio aguardando num acampamento karajá durante dois meses a chegada do vapor, a fim de mandar o filho para o mesmo estabelecimento. Sòmente os Karajá que por preço algum se separam dos filhos não queriam saber nada do colégio. Infelizmente cometeu-se uma vez o êrro de levar à fôrça crianças dêstes índios. Em conseqüência disso, êles afastam agora tôdas as crianças sempre que um navio se aproxima. Na época da nossa estada, o instituto estava completamente negligenciado. O diretor tratava os índios como escravos, mandando-os trabalhar para êle. Desamparados, êles estavam entregues às brutalidades dêle e dos amigos dêle. As môças estavam à mercê dos instintos de todos êsses opressores. A maioria delas já haviam dado à luz o filho ou aguardava o momento. Havia muito tempo que não chegavam índios novos, pois as violências dos civilizadores brancos afugentavam os selvagens cada vez mais. A maior parte dos índios do colégio já tinha chegado aos trinta anos. Mas nenhum dêles pensava em ir-se. Há tanto tempo acostumados à servidão e tutela, continuavam a fazer os seus serviços, com indolência estúpida. Naturalmente, não se cogitava mais do ensino. O gado tinha fugido ou sido roubado. O que, além disso, era dado pelo govêrno, desaparecia na bôlsa do diretor. Mais tarde, o dr. Baggi que, como zeloso republicano, procurou descobrir e perseguir todos os abusos do regime reinante, conseguiu a supressão do instituto."

Se bem que, no século XIX, alguns indivíduos Tapirapé se tivessem encontrado com os brancos, não temos notícia de que êstes últimos, naquela época, tenham estado em contato direto com o grosso da tribo. Ehrenreich (*5*) que, na sua classificação publicada em 1891 e acima citada, incorporara os Tapirapé aos "Tupí centrais", confessa, ainda em 1905, serem êles conhecidos só por informações que não permitem dizer se estão em relação com os Tupí Orientais ou com os do centro. Acrescenta ser possível que sejam isolados, procedentes do Pará ou Maranhão.

Os poucos Tapirapé que, no primeiro decênio do nosso século, foram vistos pelos brancos, eram, na maior parte, mulheres e crianças raptadas pelos Karajá. Krause (*2* 320 e 404) conta que êstes índios praticavam os raptos quando os homens da tribo tupí se afastavam da família para ir comerciar com êles num banco de areia do rio Tapirapé. As mulheres cativas serviam-lhes como trabalhadoras e horizontais, sendo as crianças incorporadas à tribo. Algumas dessas mulheres e crianças foram aprisionadas por ocasião de um assalto em que os Karajá mataram vários homens. Com referência a isso menciona Glass (139), que em 1909 esteve nas aldeias dos atacantes: "...the women and children were carried away captive to the Bananal Island, and they either became part of the Carajá tribe we had seen or else were sold to any bidder — sometimes to white men in exchange for an ox or other thing, their equivalent for money."

Krause, que explorou o Araguaia em 1908, escreve (*2* 405): "Nas aldeias dos Karajá vi, ao todo, duas mulheres, três moças e dois meninos dos Tapirapé." Kissenberth que, no mesmo ano e no seguinte, esteve na mesma região, observa (*2* 47): "Vi, ao todo, só sete indivíduos dos índios Tapirapé: o quase sexagenário Ngroatí (figs. 4 e 5) que encontrei numa aldeia dos Mẽkubengokré-Kayapó situada no ribeirão Salobro, afluente do Pau-d'arco, e chamada Ororogdjakamkikré; dois meninos dos quais um esteve em poder dum negociante de borracha que descia o Araguaia enquanto o outro menino era escravo de Tamanako, chefe da aldeia karajá Woudó; além disso, três mulheres e uma menina, escravas do chefe Crisóstomo, na aldeia Weheriadó, do chefe Tamanako e do chefe Iwaná, na aldeia Dozahákã."

Dona Delfina de Arruda Correia contou-me por ocasião da minha passagem pela cidade de Goiás, em 5 de setembro de 1935, que, quando ela era professôra da escola de Leopoldina, havia entre os alunos três ou quatro meninos tapirapé trazidos pelos Karajá. "Estes últimos os tinham raptado e vendido," disse a senhora, sem precisar, porém, a época dêsses acontecimentos.

Menção especial merece um apontamento de Krause (*2* 29), segundo o qual, pouco antes dêste viajante ter chegado ao Araguaia, um italiano raptara com os seus camaradas uma môça dos Tapirapé, vendendo-a depois, aos Karajá. Se isso tivesse acontecido de fato, o italiano teria sido, pelo que sei, o primeiro branco em nosso século, a ter contato com os Tapirapé dentro do território desta tribo. Quando escrevi isso ao professor Krause, êle me respondeu (carta de 9 de julho de 1937): "Não acredito que o italiano esteve realmente entre os Tapirapé. Raptou ou quis raptar, talvez, uma moça tapirapé que estava entre os Karajá. Isto se pode deduzir, pelo menos, da inimizade que, como se disse, os Karajá mostraram contra êle. Mas também tal suposição é mais do que incerta. Eu não ligo importância àquele boato."

Aceita esta explicação, o próprio Fritz Krause figura, pelo que sabemos, como o primeiro branco que, no século XX, procurou sistemàticamente entrar em contato com a tribo tupí. Subiu, em agôsto e setembro de

1908, penosamente o rio Tapirapé até o extremo de sua navegabilidade, percorrendo, depois, as terras situadas ao norte do curso superior. O que achou eram pegadas na areia, tapagens na água, moquéns no mato e ruínas de habitações estivais no campo.

Em abril do ano seguinte, Wilhelm Kissenberth, outro etnógrafo alemão, foi ainda menos feliz. Desistiu já no segundo dia da viagem pelo rio Tapirapé, chegando à conclusão de que "o único acesso conveniente às aldeias tapirapé é por via terrestre, pois tanto na época da estiagem como na da enchente, as dificuldades para subir o rio Tapirapé devem ser as mesmas." (Kissenberth *1* 45).

Por fim, durante uma expedição à procura de seringais, realizada no ano de 1911, alguns cearenses chefiados pelo seu conterrâneo Alfredo Olímpio de Oliveira, depois de terem subido o rio Tapirapé e atravessado os campos, encontraram os índios Tapirapé e conviveram com êles por algum tempo nas suas aldeias. As primeiras informações a êsse respeito me foram dadas pelo sr. coronel João Crisóstomo de Oliveira, irmão do sr. Alfredo. Quando estive, depois, em Tampiitaua, o índio Kamairahó tecia ainda freqüentemente elogios ao sr. Alfredo e seus companheiros. Aliás, aquela viagem dos cearenses foi descrita por Angyone Costa (221-224), que já no dia 29 de julho de 1912 publicara um artigo sôbre ela na "Folha do Norte" de Belém do Pará. Além disso, no relatório da expedição dominicana de 1914, intitulado "Entre os Tapirapés" e inserto no "Mensageiro do Santo Rosario", há o seguinte trecho (316-317): "Em 1911, um grupo de caucheiros pensou que as margens do igarapé (rio Tapirapé [H. B.]) seriam ricas de caucho. O chefe da expedição era um sr. Alfredo. O ponto de partida foi Conceição. As explorações duraram meses, de maio até novembro: em vez de cauchos foram descobertas aldeias índias, as três aldeias dos Tapirapés: era a primeira vez que estes selvagens viam civilizados ou, no dizer do povo, cristãos. Quis Deus que selvagens e cristãos confraternizassem. Alfredo tornou-se amigo dos Tapirapés e trouxe em Conceição um grupo que se compunha de uma mulher já velha, de sua neta que tinha de 11 para 12 anos, e de alguns homens. Na viagem os homens fugiram. A menina foi vestida quando chegou na missão."

No dia 9 de outubro de 1912, o jornal *O Paiz* do Rio de Janeiro transcreveu do quinzenário goiano *O Estado de Goyaz*, de 15 de setembro do mesmo ano, um artigo intitulado "Protecção aos Indios" segundo o qual o Dr. Francisco Mandacarú visitara uma aldeia dos Tapirapé situada numa distância de 6¾ léguas do rio homônimo, restituindo "uma mulher tapirapé e o seu filhinho de doze anos" que "resgatara" em Conceição, onde se achavam "em escravidão" (Kissenberth *2* 36, 43). Provàvelmente eram a avó e a neta trazidas pelo sr. Alfredo e mencionadas no relatório dos dominicanos acima citado.

Tratando das tribos do Araguaia, Glass (139) refere que, em 1913, "the Government Inspector of the Indians of this region ascended the Tapirapé River and discovered about 1000 or 1500 of this tribe still existing, but living forty miles away from the river for fear of the

Carajás. He estimates that the Carajás, Tapirapés, Javahés, Cherentes, Chavantes, and one or two other tribes around that district, number over 20.000 Indians."

Em julho de 1914, os dominicanos franceses Domingos Carrerot, Sebastião Thomas e Francisco Bigorre visitaram a aldeia tapirapé situada a cinqüenta quilômetros do rio. Foram guiados pelo índio Valadar, cujo pai era karajá e a mãe, tapirapé. Êsse guia tomara parte na expedição do sr. Alfredo.

Dez anos mais tarde teve, no dizer do "Mensageiro do Santo Rosario" de abril de 1934, pág. 207, "definitivo início" a "regular catequisação" dos Tapirapé pelos dominicanos. Isto é, desde 1924 subiam os padres de Conceição do Araguaia cada dois anos, mais ou menos, o rio Tapirapé até o pôrto S. Domingos, onde esperavam a chegada dos índios avisados de sua presença pela fumaça de campo incendiado. Às vêzes marchavam até as habitações estivais da tribo, situadas no lago Tucunaré ou em outro ponto não muito distante do rio. Demoravam-se um ou alguns dias em companhia dos Tapirapé, distribuindo machados, facões, facas, tesouras, fumo e outros presentes e cumprindo os seus deveres religiosos.

Além dêles, missionários de outras crenças quiseram salvar a alma dos habitantes de Tampiitaua. Em 1923, o ministro batista Benedito Propheta esteve em ligeiro contato com êsses índios, não tendo chegado, porém, à sua aldeia. O pouco que, com grande verbosidade, comunica a respeito dêles no seu livro, é confuso e errado demais, para ter valor científico.

Em agôsto de 1930, o missionário inglês Josiah Wilding, da *Evangelical Union of South America*, acompanhado pela viajante norte-americana Miss Elizabeth Steen, visitou ràpidamente Tampiitaua. No ano seguinte, adventistas norte-americanos passaram uma noite na aldeia. Em 1932, a expedição inglêsa a procura do desaparecido coronel Fawcett, da qual trata de maneira tão jocosa o livro de Peter Fleming, encontrou-se com os Tapirapé no pôrto São Domingos. Foi um ligeiro contato tal como êsses índios tiveram, ainda, com uma turma de garimpeiros, com caçadores, e com um funcionário do Serviço de Proteção aos Índios. A expedição cinematográfica paulista a que se referem as notas de Pompílio (301-304), passou com êles uma noite de agôsto de 1934 no lago Tucunaré, não tendo ido a Tampiitaua. Em fins de agôsto de 1935, Mme. Rayliane de la Falaise e seu marido demoraram-se dois dias nessa aldeia. As afirmações acêrca dos Tapirapé, feitas pela simpática escritora, são, em grande parte, meras fantasias.

O primeiro branco que depois da expedição do sr. Alfredo, isto é, desde 1911, viveu com os Tapirapé não só um ou alguns dias, mas semanas e meses a fio, foi o missionário escocês F. C. Kegel, da *Evangelical Union of South America*, instalada em Macaúba, na ilha do Bananal. Estêve com êles em agôsto, setembro e outubro de 1932, de julho a novembro de 1933, de agôsto a novembro de 1934 e de junho a agôsto de 1935. Esta última estada passamos juntos, êle e eu.

O etnólogo norte-americano Dr. Charles Wagley, professor da Columbia University, estêve com êsses índios de abril a outubro de 1939 e de dezembro do mesmo ano a maio de 1940.

Pouco depois, os contatos entre Tapirapé e sertanejos começaram a tornar-se cada vez mais freqüentes e intensos. Acêrca disso escrevi, no ano de 1947, em relatório dirigido ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios:

"Quando, em 1935, subi numa ubá todo o Tapirapé, as margens estavam desabitadas, havendo um único morador na foz, que, por assim dizer, lá ocupava o pôsto mais avançado da nossa civilização. Em julho de 1947 existiam em Pôrto Velho, que fica mais ou menos no meio do trecho navegável, isto é, numa distância de 15 a 18 léguas da bôca, oito casas cujos habitantes eram quase todos paraenses e viveram antes em diversos lugares do Araguaia.

"O povoamento e, com isso, a ocupação das terras dos índios por essa gente começou há cêrca de cinco anos e representa aspectos característicos de processos repetidos, com certas variantes, durante a colonização do Brasil. O líder é um fazendeiro de nome Lúcio Penna da Luz, que mora em Mato Verde, vilarejo formado em 1934 na margem matogrossense do Araguaia e a cêrca de quinze léguas acima da foz do Tapirapé. No decorrer do tempo, tornou-se conhecido o fato de ser relativamente fácil levar gado dêste rio a Mato Verde, fazendo-se a viagem por terra de Pôrto Velho até lá, em um dia e meio. Assim, moradores de Furo de Pedra e da barra do Tapirapé subiram êste rio para estabelecer-se na margem esquerda.

"Quando, há alguns anos, tôda a navegação regular do meio Araguaia cessou devido à solvência da emprêsa que fazia êsses tansportes com barcos a motor, a vida nos mencionados dois lugares piorou até o desespêro, pois não havia mais saída para os seus produtos. Ficava em tôda a zona um único homem que os comprava: o sr. Lúcio. Êle era e é também o principal fornecedor das principais mercadorias das quais os sertanejos necessitam: sal e algum pano para se vestir. E dá fiado. Êles vendem a êsse dono de um motor, de uma casa de telhas e de milhares de cabeças de gado, o pouco de arroz e farinha de mandioca que lhes sobra, e alguma rez da meia dúzia que constitue a sua fortuna. E falam bem do homem, considerando-o o seu maior benfeitor.

"A atração mútua levou o sr. Lúcio e a clientela a encontrarem-se no meio do caminho. Êle instalou uma fazenda no alto Tapirapé e a gente da barra dêste rio e de Furo de Pedra estabeleceu-se mais ou menos pegado, isto é, em Pôrto Velho e de lá terra adentro e rio acima. Mas como sucede com a maioria dos povoados do Araguaia, as inundações anuais cercam igualmente as moradas novas do rio Tapirapé, de modo que também aqui, durante longos meses, a canoa substitue o cavalo nas visitas ao vizinho. Naturalmente, em tal ambiente o amanho do solo continua muito restrito, o que, aliás, corresponde à índole nômade dêsses pequenos criadores de gado com sua tendência para o aproveitamento extensivo e não intensivo da terra. Assim, êsse tipo de sertanejo nascido à margem da nossa sociedade e formando, há séculos, a vanguarda da nossa civilização na penetração do Brasil, vai para a frente, sempre para a frente, deixando atrás de si os enormes espaços vazios tão característicos dêste país. Êle chama de "sertão bruto" a terra ainda não bem conhecida por êle e pelos seus semelhantes, e ao estabelecer-se nela, não tem escrúpulos de considerá-la sua. É o etnocentrismo que o impede de compreender o fato de todo o sertão não percorrido pelo branco ter dono. E êste dono, isto é, o índio, não costuma passar, em geral, os limites de seu território, respeitando escrupulosamente os confinantes, se não pretende guerrear ou comerciar. Sendo o etnocentrismo a tendência muito humana de encarar tôdas as coisas exclusivamente sob o ponto de vista do próprio povo como se êste, com os seus conceitos, fôsse o centro do mundo, não é de estranhar que, amiúde, aquilo que se afigura como "bruto" para nós, não o é para homens de outra cultura. Semelhante atitude leva pessoas com horizonte intelectual tão limitado como o dos sertanejos a ver as diferenças entre si e os índios de tal modo avultadas que êstes não lhes parecem ser "gente". Tomando isso como premissa, agem com lógica impecável se concluem ser devoluta a terra dos aborígenes. E as autoridades que ratificam esta conclusão, não se mostram menos etnocêntricas.

"Longe de mim seja pintar os ocupantes do Tapirapé como invasores furibundos. São pessoas humildes e de ingenuidade comovente, representando o que se convencionou designar como 'gente boa'. Parece que não é só pela própria inferioridade numérica que procuram ter paz com os índios tratando-os com benignidade. Apesar disso, naturalmente, os choques são inevitáveis. Há os encontros em que não corre sangue. Interêsses econômicos encontram-se na zona de caça e pesca dos Tapirapé e êstes ficam privados de proteína. São de outra espécie os interêsses que propagam a gonorréia entre os Karajá. Mas em ambos os casos trata-se de índios tão amáveis que êsses encontros, apesar de suas conseqüências funestas para as tribos, apresentam-se aos sertanejos quando muito, como "choques moles" em comparação com os que sofreram de índios de têmpera bem diversa, a saber, dos Kayapó e Xavánte.

"Êstes Xavánte e Kayapó são Gê, isto é, pertencem ao grande grupo de tribos que mais resistência ofereceu e mais mêdo deu aos intrusos brancos, do que a maior parte dos outros selvícolas do Brasil. Acham, geralmente, o embate de sólidos cacetes preferível à conversa fiada. O território tapirapé está encravado entre êles, e os sertanejos não fazem morada à margem direita do rio homônimo, apesar de não haver notícia dos Xavánte terem chegado até lá. Ainda mais temidos do que êsses são os Kayapó do norte, sendo, de fato, o número de suas vítimas muito maior do que o dos estranhos que perderam a vida penetrando em terra xavánte. Acresce que os Kayapó não sòmente avançam em direção ao Araguaia para acabar com os sertanejos e suas casas. Marcham para o sul atacando Tampiitaua como exporei mais adiante.

"O complexo de superioridade, produto característico do etnocentrismo, não falta também aos novos habitantes do Tapirapé. Esta gente, à qual o povo das cidades do Rio e S. Paulo dá o nome de caboclos, chama assim, por sua vez, aos índios, seguindo com isso o costume dos nortistas. O que nós tratamos de caboclo, anda com o pé no chão. Para aquêles sertanejos sem sapatos, porém, caboclo é aquêle que nem sequer faz questão de usar calça. Mas ainda que calça e sapato marquem as distâncias culturais que os separam por um lado, do índio e, por outro de nós, há um fato que os faz membros da nossa sociedade e de nenhuma outra. Êstes pobres conquistadores do desconhecido não estão isentos de impostos. Têm de pagá-lo por cabeça de gado.

"Mas o que poderia contribuir, além da calça e do impôsto, para fazer o sertanejo sentir-se superior ao índio? Aquele impôsto que o habilita a pertencer ao mundo capitalista? O rifle já existe entre os Karajá. E os índios do Araguaia são melhor alimentados, tomam mais banho e, como revelou o exame médico, têm menos maleita e mais saúde geral do que os chamados 'civilizados' ao seu redor, que, aliás, em grande parte, são negros e mulatos. Como homem etnocêntrico, porém, o sertanejo considera tudo que difere de sua própria cultura, como inferioridade. E as diferenças culturais entre êle e o índio abrangem a vida tôda tão profundamente que quase ocultam as semelhanças produzidas pela igualdade do ambiente geográfico e pelo fato de serem ambos, membros do mesmo gênero humano. Pratos gostosos do índio, como, por exemplo, as sopas de amendoim, milho ou mandioca, mastigadas pelas mulheres para serem sacarificadas com auxílio da saliva, são, para o sertanejo, 'porcaria' da qual se afasta com nojo. As casas tapirapé, cobertas de fôlhas de palmeira e 'banana brava', sólidas defesas contra o calor, o frio e a chuva, não valem nada aos olhos daquele que tem paredes de barro. A língua que êle não entende, é tão feia para êle como lhe parecem ridículos ou horripilantes todos os costumes estranhos, sejam êles pintura do rosto, uma dança de máscaras ou as práticas dos médicos-feiticeiros. Isso não impede ser êle mesmo em certos aspectos da cultura material, não menos 'primitivo' do que o índio. Em Pôrto Velho, por exemplo, uma família de Conceição usava como escada um tronco de árvore com degraus escavados, assemelhando-se a êsse respeito, aos índios Oyampi da Guiana, que por tal escada sobem às suas casas palafíticas.

"Recuando perante os intrusos brancos pela transladação de Tampiitaua, os Tapirapé cairam de nôvo nas mãos daquele vizinho que, provàvelmente, desde séculos, é o inimigo número 1 de sua tribo. Já em 1935, mostraram, nas horas da noite, abertamente, o seu pavor, pedindo-me para não largar ao deitar-me na rede, o revólver, pronto para defendê-los dos Kayapó que, três anos antes, tinham assaltado e destruido outra aldeia sua, matando a maior parte dos habitantes. Quando cheguei a Pôrto Velho, em julho último, a mesma preocupação se tinha apoderado dos sertanejos. Falavam da aproximação dos Kayapó, como dela se tinha falado, há doze anos, em Tampiitaua. Os boatos a respeito

foram corroborados pela presença de três famílias provenientes dos Campos de Conceição do Araguaia. Diziam que tinham saído de lá sòmente por medo dêsses índios que, no ano passado, mataram sete pessoas.

"Infelizmente, o perigo esperado não era imaginário. Poucas semanas depois da nossa última visita, os Kayapó atacaram Tampiitaua. Pormenores dêste trágico acontecimento estão relatados em carta que recebi de Frei M.-H. Lelong. Nela se lê que a aldeia foi saqueada e queimada, estando os sobreviventes refugiados em Pôrto Velho, onde lhes faltam víveres para alimentar-se, rêdes para dormir, algodão para fabricar novas rêdes, instrumentos de lavoura e utensílios de cozinha." (Baldus *12* 139-142).

Quem salvou os fugitivos foi o sr. Lucio Penna da Luz, dando-lhes abrigo e comida. Em setembro de 1948, Harald Schultz, meu saudoso assistente no Museu Paulista, encontrou a maior parte dêles morando em galpões da fazenda São Pedro, propriedade do sr. Lucio, situada na margem direita do Tapirapé. Outro grupo se retirou até o pôsto do Serviço de Proteção aos Índios instalado próximo à foz do mesmo rio. Assim, todos os remanescentes de Tampiitaua ficaram na dependência direta de representantes da nossa civilização. Em 1950, o encarregado daquele Serviço conseguiu reuni-los a fim de construir a poucos quilômetros do pôsto uma aldeia chamada por êles Tauiaho ("Tawiáho", isto é, Aldeia Nova, segundo Wagley *8* 102). Em 1953, já se tinham agregado, ainda que fora do círculo das casas dos índios, habitações da congregação das "Irmãzinhas de Jesus". Estas religiosas católicas francesas auxiliadas por "Irmãozinhos" da mesma nacionalidade, pretendem continuar suas atividades entre os Tapirapé, as quais, segundo fui informado, se caracterizavam pela discrição, limitando-se, em grande parte, à enfermagem. Pela proximidade do Araguaia e o progressivo povoamento da região, a Aldeia Nova se tornou alvo de numerosas visitas não só de sertanejos, mas de jornalistas, romancistas, cinematografistas, professôres acompanhados de estudantes, bem como de turistas em geral.

Sôbre a situação de seus habitantes em 1957 há um relatório de Roberto Cardoso de Oliveira que, então, os visitou em companhia de Wagley. Informa que a partir de 1954 instalou-se em Santa Teresinha que dista poucas léguas da Aldeia Nova "a Companhia Imobiliária Vale do Araguaia (CIVA), que obtivera concessão de uma extensa área, na qual se acham incluidos não só as aldeias dos Tapirapé e dos Karajá, como também o própio Pôsto Indígena Heloisa Tôrres. Para bem vender os lotes, a CIVA construiu um Hotel e transformou um pequeno povoado em centro de turismo para o rio Araguaia: nos poucos dias em que lá estivemos, pudemos ver dois grupos de caçadores-turistas e um de cinematografistas subirem o Araguaia e visitarem tanto os Tapirapé e Karajá, como também os Xavante de São Domingos, no alto Araguaia. É evidente que semelhante centro de turismo não deixará de influenciar especialmente os Tapirapé. . ." (Cardoso de Oliveira 3-4).

Por outro lado, nos últimos decênios, antes do abandono de Tampiitaua, vários Tapirapé já visitaram Conceição e outras localidades habitadas pelos brancos nas margens do Araguaia, tendo havido até um que foi passear na cidade de Goiás. Em 1957, Cardoso de Oliveira

(4) pôde observar, referindo-se a Santa Teresinha: "... não raro aparecem alguns Tapirapé para comprar ou 'ganhar' coisas."

Considerando todos os múltiplos contatos que os Tapirapé tiveram com os brancos, evidencia-se a impossibilidade de especificar a influência de cada um dêstes últimos. É verdade que ainda pude identificar certas melodias como tendo sido introduzidas pelo Rev. Kegel, e conhecer a origem de algumas miçangas, roupas e ferramentas. Mas já a procedência das vagas alusões a Jesus Cristo ficou indecifrável por causa da diversidade de catequistas e outros visitantes que poderiam ter falado a respeito. Ferramentas já haviam sido trazidas pelos Karajá muito antes da chegada dos seringueiros cearenses. E plantas não autóctones como, por exemplo, certas variedades de banana, foram cultivadas pelos Tapirapé desde tempos imemoriais. Também as doenças vindas da Europa já haviam alcançado a tribo tupí provàvelmente por contato indireto com os brancos, isto é, por intermédio de outros índios.

Encarando, em 1935 a influência direta e indireta dos brancos em sua totalidade, pude dizer que ela empobreceu a cultura tapirapé. O uso das ferramentas facilitou o roçar e a fabricação de vários objetos, mas já tornou os índios dependentes da nossa civilização pela necessidade de substituí-las contìnuamente. Semelhante efeito não resultou da introdução da cana-de-açúcar e de outras plantas, pois estas continuavam sendo dispensáveis à vista do cultivo bem sucedido de numerosos vegetais autóctones. No que diz respeito às ferramentas, acontecia que elas substituiam instrumentos de outro material usados antes, mas não alteravam a tradicional divisão de trabalho entre os sexos. Também em outros aspectos da cultura, seja nos adornos, na construção da casa, na alimentação, na indústria, seja na concepção do sobrenatural, não apareciam traços de origem européia como componentes fertilizantes. Colheres de metal ao lado de conchas e cuias; miçangas ao lado de sementes enfiadas; uma peça da nossa roupa junto à pintura do corpo; cachimbo com fornilho ereto à moda dos brancos ao lado do simples tubo de fumar; Jesus Cristo identificado com um personagem que, na mitologia, aparece como dono de grandes porcos e objetos de ferro, como "capitão", esposo e pai; — tôdas essas importações nossas em simbiose com os tradicionais traços não passavam de curiosidades na consideração dos Tapirapé, curiosidades cuja importância para o funcionamento de sua cultura difìcilmente superava a importância que uma flecha ou lenda dêsses índios possa ter para os europeus em geral.

Pelo que pude ver, o Rev. Kegel costumava limitar-se a ensinar canções e dar remédios. Por causa da esporadicidade, curta duração e, especialmente, da dificuldade de entendimento por meio de palavras, os encontros com os dominicanos e outros visitantes enriqueceram, ainda, menos, a cultura tapirapé. Pouco frutíferas foram, também, as tentativas de influenciar por meio de indivíduos que, levados pelos missionários ao Araguaia, ficaram conhecendo melhor a vida dos brancos do que aquêles que nunca deixaram o território da tribo. É notória a facilidade da re-acomodação e re-assimilação ao meio originário de numerosos índios

brasileiros educados em centros da nossa civilização (cf. Baldus *7* 165, e Araujo Lima 134-135). Aliás, não vi em Tampiitaua nenhum Tapirapé que tivesse convivido com os brancos o suficiente para chegar a sofrer os conflitos do "homem marginal" de Park, Stonequist e outros sociólogos americanos. Mas, expostos a tais conflitos encontrei, em 1947 dois dêsses Tupí que tinham abandonado a tribo para conviver com os neo-brasileiros: em Leopoldina o rapaz Toripokó e em Pôrto Velho a mulher Marechaputá.

O empobrecimento da cultura tapirapé foi causado, principalmente, pelas doenças dos brancos, cuja introdução, porém, só em parte resultou de contatos diretos. Provàvelmente os vizinhos Karajá que, como habitantes do Araguaia, estavam contìnuamente expostos ao contágio, eram com freqüência os transmissores. Pelo menos pode-se supor isso em relação às moléstias estranhas cuja introdução antecedeu os contatos diretos com os brancos. Como Wagley (*2*) mostrou magistralmente, o despovoamento catastrófico causado tanto por essas epidemias grassadas por volta de 1895 e 1900, como pelas posteriores, afetou a organização social de tal maneira que importantes traços da cultura tapirapé iam se modificando e se perdendo.

Já em 1935, por várias vêzes ouvi dos Tapirapé que os antigos sabiam tudo e os hodiernos quase nada sabiam acêrca dos fenômenos celestes como, por exemplo, os eclipses, e a respeito de muitos outros assuntos mitológicos. Talvez isso não seja ùnicamente conseqüência da mortandade originada por epidemias e pelos assaltos belicosos dos vizinhos Karajá e Kayapó. Havia velhos que sobreviveram. Devemos considerar a pressão que a presença da nossa cultura exercia sôbre o espírito dos habitantes de Tampiitaua. Essa presença era perceptível mediante o complexo formado de doenças, das narrações bastante subjetivas de membros da tribo que estiveram no Araguaia, do comportamento dominador dos visitantes brancos e da ostentação de suas "riquezas". Os efeitos de tal espécie de pressão inter-étnica variam de uma cultura para outra. Podem despertar, em povos de grande vitalidade, fôrças reativas manifestadas, por exemplo, pela criação de novos estratagemas mágicos entre silvícolas ou pelo aperfeiçoamento dos aviões, tanques e propaganda entre aquêles que se consideram mais "civilizados". Mas podem, em outros, provocar a resignação em vez da resistência, de modo que se dá, por assim dizer, um "retraimento cultural", isto é, um menosprêzo das coisas próprias não acompanhado pela vontade de substituí-las por novas: nem por novas criações próprias, nem por importações. Assim me parece possível que a aludida pressão tivesse levado os Tapirapé a desinteressar-se por certas tradições que não se lhes afiguravam de valor imediato na luta pela vida.

Das alterações na cultura tapirapé ocorridas desde a minha primeira visita, notei em 1947, principalmente, o desaparecimento da fartura de alimentos vegetais. Em 1935, nos meses de junho a agôsto, encontrara abundância das mais saborosas bananas, de cinco variedades de mandioca e de outros tubérculos, de favas, amendoim e milho. Doze anos depois, na mesma época do ano, percorrendo tôdas as casas, quase não achei

nada disso. Tinha se tornado difícil obter umas bananas, um pouco de cará e beiju. A mudança na situação alimentar influiu sôbre o padrão de comportamento tribal, reprimindo a hospitalidade tapirapé outrora ilimitada. Para modificar esta atitude talvez tenha contribuído também o contato com os brancos que se estabeleceram no rio Tapirapé. Geralmente, êstes sertanejos, ou não têm nada para oferecer, ou vendem as sobras de seus produtos para poderem comprar sal e roupas. Seu corpo é subnutrido, mas a sua cultura os obriga a vesti-lo. Assim, não lhes resta outra coisa do que, em vez de satisfazer as necessidades do estômago das visitas, criar mais uma necessidade para os índios: a necessidade puramente cultural, e não física, de cobrir-se. Em 1935, tôdas as mulheres de Tampiitaua andavam completamente nuas. Em 1947, muitas usavam, em presença dos brancos, trapos amarrados na cintura e algumas, vestidos inteiros.

O estado atual dos Tapirapé expondo-os a contatos contínuos e cada vez mais intensos com os brancos acelera o processo das perdas culturais. Wagley (*8*) pinta um quadro de 1953: Desapareceram os xamãs sem os quais os Tapirapé, antigamente, não podiam ter esperanças de sobreviver, pois eram êstes protagonistas de sua religião que protegiam a tribo contra os perigos sobrenaturais. Em 1953, nenhum habitante da Aldeia Nova queria admitir que era pajé (*ib.* 104). Outro aspecto do desmoronamento do sistema religioso é o desprêzo pelas abstenções alimentares que, em Tampiitaua, ainda foram rigorosamente observadas (*ib.* 105). No campo da cultura material menciona Wagley (*ib.*) o trançar de cestos, antigamente muito desenvolvido entre os homens e, provàvelmente, "arte perdida" dentro de uma geração, pois, em 1953, poucos rapazes se mostravam inclinados a aprendê-lo.

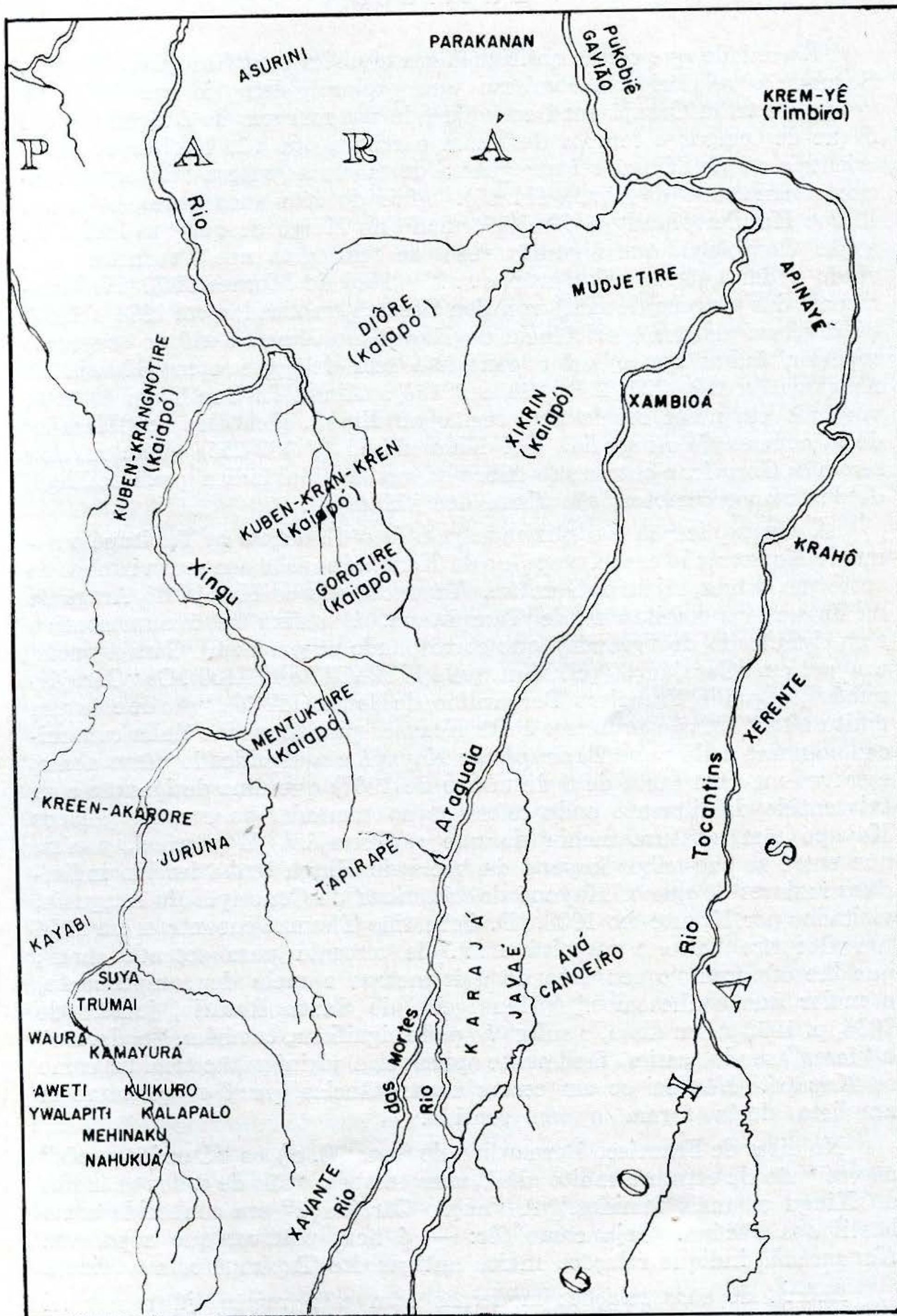
Em 1955, segundo me informou o padre Francisco dos religiosos franceses estabelecidos ao lado da Aldeia Nova, os Tapirapé já tinham copiado dos sertanejos as casas com parede de pau-a-pique e telhados cobertos de fôlhas de piaçava.

Aparentemente, as "Irmãzinhas" e os "Irmãozinhos", apesar de tôda sua nobre e inteligente discrição, estão destinados a desempenhar papel decisivo na mudança cultural dos Tapirapé. Na medida em que êstes perdem o respeito pelas suas próprias tradições e, com isso, o conhecimento dêles, tornam-se mais acessíveis para outras doutrinas.

IV

O contato com outros índios

Enquanto se podem perceber, até certo ponto, os efeitos de contatos diretos e indiretos com os brancos, mais difícil é distinguir as influências procedentes de outras tribos índias. Já aludi às matanças feitas pelos Kayapó e Karajá e ao papel dêstes últimos como transmissores de epidemias e importadores de ferramentas. É preciso dizer que os Karajá, além de terem sido intermediários, contribuiram também com elementos de sua própria cultura, por exemplo, cantos. Mas já não me atrevo a formar hipóteses acêrca da origem do complexo das danças de máscaras em sua totalidade, complexo ao qual pertencem aquêles cantos e que representa um dos aspectos mais característicos tanto da cultura tapirapé como da cultura karajá. Os Tapirapé dão importância especial às danças de máscaras do *chankuí,* isto é, "jacuí" ou "jacuzinho", e do *iranchá,* um peixe. Realizam-nas diàriamente durante semanas a fio. Karl von den Steinen (*2* 313), tratando das danças de máscaras dos índios das cabeceiras do Xingu, escreve que a dança do jacuí ("*yakuí*") é a "dança original" dos Auetö (Awetí) e Kamayurá, isto é, das tribos tupí da bacia do Culuene, portanto da parte oriental daquela região separada do território tapirapé pelo divisor das águas do Xingu e Araguaia. Ainda mais: tanto os Auetö como os Kamayurá distinguiam duas espécies de danças de máscaras: a dança do jacuí e a de um peixe que era, entre os primeiros, "*koahálu*" e, entre os últimos, "*hüvát*" (ibidem 310-317). É verdade que as máscaras usadas por essas tribos (ib., figuras 107-114) diferem completamente das máscaras feitas pelos Tapirapé. Além disso, o pouco que se pode deduzir das ligeiras referências à maneira de dançar e aos cantos daqueles índios xinguanos (ib. 313-315) não indica semelhança com a representação do *chankuí* e *iranchá.* Mas por outro lado, os Tapirapé distinguem-se também dos Karajá pelo feitio das máscaras, pelos cantos e pelos movimentos de dança.

Assim, o complexo das danças de máscaras difundido entre o Xingu e o Araguaia toma formas especiais em cada uma das mencionadas tribos, formas que, apesar de deixarem supor o parentesco entre si, não revelam, porém, qual dessas tribos foi a primeira a usar máscaras e de onde lhe veio a idéia de fazer isso. Só se pode dizer que não há dados históricos acêrca de encontros dos Tapirapé com as tribos da bacia do Culuene, ao passo que as relações seculares entre os primeiros e os Karajá são perfeitamente documentadas.

MAPA 3 — Tribos do Brasil Central (segundo Malcher)

É verdade que certas notícias falam também em "Karajá do Xingu". Segundo o relatório da comissão que explorou êste rio em 1872, "o grosso da tribu Carajá-pucú está aldeado nas margens do Araguaia, e daí é que de tempos a tempos destacam partidas, que vão habitar as terras orientais do rio Xingu e fazer guerra de morte às outras tribus." (Francisco Bernardino de Souza III 65). Mais de cem anos antes, o jesuíta Roque Hundertpfundt já fôra informado no Xingu de que "os índios da nação Carajáuçú, que algumas vezes se tem visto nos Tocantins, têm vindo a dar guerras aos Jurúnas..." (José de Moraes 505). Nas narrativas das viagens de Karl von den Steinen, realizadas em 1884 e 1887, há diversas alusões à existência de Karajá no Xingu e até no seu curso superior, índios que o autor considera sem delongas como Karajá do Araguaia (*1* 180, 220, 233, 236 e *2* 155). Ainda E. Snethlage (*2* 400), viajando em nosso século pela região do Xingu, identifica os "Karajá" de lá com os do Araguaia. Foi Nimuendajú (*7* 552-555) quem revelou serem os Gorotíre e outras sub-tribos kayapó aquêles índios que, no Xingu, desde tempos remotos, são chamados "Karajá".

A sua explicação é confirmada pelo fato de darem os Tapirapé o nome de *Kananchahó* aos Kayapó e o de *Kananchaunohó* aos seus vizinhos do oeste que, talvez, sejam os Gorotíre. *Kananchá* são os Karajá do Araguaia na língua dos habitantes de Tampiitaua. O sufixo *hó* é aumentativo com significado de "grande" que corresponde ao *pucú* em "Carajá-pucú" e ao *uçú* em "Carajáuçú" (cf. Montoya *2* II 323/317 e 406/400). Os "Carajás-pucús", segundo Francisco Bernardino de Souza (III 65), "são de estatura muito alta." Mas o professor Fritz Krause, quando eu lhe tinha comunicado o nome dado pelos Tapirapé aos Kayapó e o significado dêsse nome, escreveu-me (em carta de 6 de março de 1937) que uma designação com tal sentido dificilmente pode referir-se ao tamanho do corpo, "pois os Kayapó têm estatura menor do que os Karajá." É possível, porém, que entre as sub-tribos kayapó da bacia do Xingu tenha havido indivíduos maiores do que os Kayapó do *hinterland* de Conceição do Araguaia, visitados por Krause em 1908. D. Sebastião Thomas encontrou em 1934 um Gorotíre "alto e respeitável... de sessenta para setenta anos", que lhe ofereceu "o seu arco de dois metros e meio de comprimento, o maior que conhecemos." (Mensageiro do Santo Rosario, janeiro de 1935, p. 199.) Além disso, o sufixo *ho* pode significar, também, "poderoso" e "feroz" sendo, assim, fàcilmente aplicável a vizinhos tão temidos como os Kayapó. Não sei se em certas circunstâncias, *pucú* e *uçú* também ampliem desta forma o seu sentido.

No dizer de Francisco Bernardino de Souza (l. c.) os "Carajás-pucús" não só "são de estatura muito alta", mas também "são de todos os índios do Xingu os mais temidos." A "nação Carajáuçú" era conhecida como hostil aos Jurúna. Seja como fôr: — é bem possível que a palavra *Kananchahó* indique relações muito antigas dos Tapirapé com o Xingu.

Acêrca de suas relações modernas com esta região, já mencionei o rapaz que estêve lá e a excursão de Valadar. Além dessas notícias extremamente escassas obtive algumas informações no tocante a uma

tribo que, talvez, represente uma ponte entre o Culuene e o rio Tapirapé. É a referida tribo dos Ampaneá. Ouvi êste nome pela primeira vez da bôca de Kamairahó quando, em Tampiitaua, no dia 15 de julho, mostrou-me colunas de fumaça a sudoeste. Designou os causadores dessa fumaça por *chané*, isto é, "nós", "os nossos", ao contrário dos outros vizinhos que são os Karajá, Kayapó e Xavánte. Explicou que êsses "Chané" são "outros Tapirapé", sendo Ampaneá o nome de seus homens e Tainchovó o de suas mulheres. Consegui averiguar ser Ampaneá apenas o nome de um único homem e Tainchovó o de sua mulher. Além dêsses dois, os Tapirapé conheciam ainda os nomes de dois outros indivíduos dos habitantes do sudoeste, a saber, Kamorivá e Chaníantirá, ambos de sexo masculino. Mas o nome Ampaneá tornou-se, na minha presença, designação genérica dêsses vizinhos, de modo que frei Luiz Palha, referindo-se ao seu encontro com os Tapirapé no Pôrto São Domingos ocorrido logo depois da minha partida de Tampiitaua, pôde escrever: "Insistiram muito na existência de índios ainda não conhecidos, os *Apaneam*, amigos dos Tapirapés, e dizem que bebem da mesma água do rio Tapirapé. Habitam para o Sudoeste." (Mensageiro do Santo Rosario, março de 1936, pp. 275-276).

Como ainda Kamairahó me contou, foi Valadar quem, na sua mencionada expedição ao Xingu, visitou os Ampaneá, relatando depois ser grande a sua aldeia e tudo entre êles exatamente igual ao que existe entre os Tapirapé: língua, cantos e danças, pinturas do corpo e *tamankurá*, isto é, os canhões de algodão para pôr nos antebraços. Cultivavam as mesmas plantas, mas desconheciam o ferro, usando pequenos machados de pedra.

Segundo outras informações que recebi em Tampiitaua, os Ampaneá trabalham muito, cultivando amendoim, mandioca e bananas. No seu território há muitos jaburus, araras vermelhas e, nas praias, colhereiras. Sua aldeia situa-se no meio de um campo grande, não podendo ser alcançada por canoa, mas tão-sòmente a pé. Não dista tanto da margem direita do Tapirapé quanto da margem esquerda, a aldeia dos próprios Tapirapé. Apesar disso, os Tapirapé declaravam desconhecer o caminho, dizendo que nunca haviam chegado a mais de uma jornada na direção do sul. "Os Ampaneá são muito pacíficos e têm grande mêdo de nós", contaram-me. Mas todos os Tapirapé a quem pedi para me acompanhar até aos Ampaneá diziam ter mêdo dêles.

Declararam, ainda, que em agôsto, setembro e outubro os Ampaneá chegam até ao rio Tapirapé em procura de ovos de tartaruga. Um dia, Taipá, mulher tapirapé que conheci em Tampiitaua, encontrou-se na margem com alguns Ampaneá e êstes lhe roubaram um cãozinho. Ela estava em companhia de Kachanampí, seu marido. Chaeroví, a mulher de Vuatanamy, passou por uma aventura semelhante. Por isso, os Ampaneá, no dizer dos Tapirapé, são grandes ladrões. Ambos os casos aconteceram por volta de 1927.

Não garanto a veracidade das informações acêrca dos Ampaneá. A fantasia dos habitantes de Tampiitaua era fértil e entre êles havia grandes mentirosos. E ainda que Kamairahó fôsse um dos meus "ínti-

mos", nunca confiei ilimitadamente nêle. Mas admitindo a existência duma tribo tupí na região indicada, torna-se possível ser ela a dos Aravíne, mencionada por Herrmann Meyer nas notas sôbre a sua primeira viagem ao Xingu, em 1896, editadas por Krause (*4* 41-44).

De acôrdo com as informações recebidas por Meyer, o território dos Aravíne e dos seus vizinhos karaíb, os Yarumá, parece situar-se ou no curso médio do Paranaiubá (Suyá-missú) ou no rio Aravine (rio 7 de Setembro), afluente direito da parte média do Culuene. A última hipótese é mais provável. Em todo caso, os Aravíne moram perto dos Yarumá, a leste ou sudeste dêles. Os Auetö informaram a Meyer que os brasileiros alcançaram com canoas os Aravíne pelo lado oriental, o que indica que o território dêstes últimos se estende até a bacia do Araguaia. Disso resulta uma ligação entre a região do Culuene e a do Araguaia, por meio dos Yarumá e Aravíne, ligação essa de importância (cf. ib. 42). Pode ser que entre os companheiros de Valadar, que tomaram parte na excursão ao Xingu, houvesse seringueiros cearenses do sr. Alfredo, e talvez a êste aludissem os Auetö ao se referirem aos visitantes brasileiros dos Aravíne. Seja como fôr: a situação geográfica desta tribo é mais ou menos idêntica à dos referidos "Ampaneá".

Para determinar o parentesco lingüístico, comparemos o vocabulário aravíne, levantado por Meyer entre os Yamarikumá (ib. 43), com as palavras correspondentes dos Kamayurá, recolhidas por Karl von den Steinen (*2* 537) e dos Tapirapé, colecionadas por mim. São, adaptados à grafia usada no presente trabalho, os seguintes têrmos:

ôlho: A. — *iereá*; K. — *ierea*; T. — *che-reá* (meu ôlho).

nariz: A. — *nietsi*; K. — *ietsí* (ponta de nariz); T. — *che-tíí* (meu nariz).

orelha: A. — *nienauri* (Krause, l. c., anota ser possível que Meyer tivesse escrito erradamente esta palavra em vez de *nienami*, por falta de clareza na grafia); K. — *ienaní*; T. — *che-namí* (minha orelha).

testa: A. — *nieapykang*; K. — *ieripykáng*; T. — *chere-ampykynga* (minha testa).

bôca: A. — *ieiurú*; K. — *ieremé* (esta palavra, indubitàvelmente, significa "meu lábio inferior"); T. — *che-churú* (minha bôca).

cabelo: A. — *ieáp*; K. — *ieáp*; T. — *che-ava* (meu cabelo).

mão: A. — *iepó*; K. — *iepó*; T. — *che-pa* (minha mão).

perna: A. — *ieúp*; K. — *ieúp* (parte superior da coxa); T. — *che-ova* (minha parte-superior-da-coxa). (Não há dúvida de que a palavra aravíne, que Meyer traduziu como "perna", corresponde à denominação da parte superior da coxa em kamayurá e tapirapé, como também em outras línguas tupí).

faca: A. — *itáiu*; T. — *kiché* (*itachoa*: ferro, vidro, literalmente: pedra amarela).

bom: A. — *auieteté* (Meyer não recolheu esta palavra na mesma fonte que as outras, mas, de um outro informante yamarikumá. Se é realmente tupí, pode ser talvez composta de *auié*: ainda, e *eté*: muito, palavras essas referidas por Stradelli 384, 444. Krause *4* 43 anota que em karajá a palavra hau(i)teté significa "lindo").

A julgar pelo que se pode inferir destas poucas palavras, os Aravíne, lingüìsticamente, parecem estar mais perto dos Kamayurá que dos Tapirapé, como também Krause (*ib.* 44) já observara. Reforçam esta hipótese o prefixo pronominal possessivo da primeira pessoa singular *ie*, a terminação *kang* e as palavras *ap* e *up* no aravíne e kamayurá, às quais correspondem no tapirapé *che*, *kynga* ("osso"), *ava* e *ova*. Seria ousado demais tirarmos conclusões mais extensas de tão escasso material.

A tatuagem facial aravíne, reproduzida em desenho por um Yamarikumá (*ib.* fig. 10), parece-se vagamente com a tatuagem nas bochechas das mulheres tapirapé. Segundo a informação de um Auetö, pequeno adôrno labial ("kleiner Lippenpflock") é usado pelos Aravíne (*ib.* 42). O botão de madeira no lábio inferior dos Tapirapé também não é grande. Por outro lado, os Kamayurá e Auetö não tatuam o rosto nem enfiam coisa alguma nos lábios (cf. von den Steinen *2* 189 e figuras 5, 10, 14; Métraux 296, 299).

No dizer dos informantes de Meyer, os Aravíne recebem dos brasileiros roupas, facas, machados e cães. Reproduzindo esta informação, Krause (*4* 42) põe em dúvida seja o escambo dos Aravíne com os brancos tão direto como dizem os Auetö.

Diziam os Tapirapé não serem os Ampaneá amigos dos *Kyrydjá*, seus vizinhos orientais, chamados "Xavantes" pelos brasileiros. A denominação usada pelos Tapirapé provém, aparentemente, da língua karajá, como mostram as variantes citadas por Krause (*2* 456). Os Karajá tinham e continuam a ter contatos diretos com os vizinhos da margem esquerda do Araguaia, designados *Yreuxá* no idioma dos homens e *Kyreyxá* no das mulheres de Beroromandú, aldeia karajá situada perto de Santa Teresinha.

Mas os Tapirapé nunca puderam mostrar-me colunas de fumaça produzidas pelos Kyrydjá, cujo território na hinterlândia da margem direita do Tapirapé localizaram precisamente ao sudeste de Tampiitaua. Não sabiam dizer nada mais acêrca dêles, nem se lembravam de algum encontro com êles. Os remadores brasileiros, porém, pensavam às vêzes no Xavánte ao subirmos o Tapirapé. E o fato de existirem dois afluentes meridionais dêle com o nome Xavantinho talvez explique não só uma possível, como também uma realizada identificação de seus habitantes.

Como foi acima citado, Almeida Vazconcellos (108), em 1774, enumera os "Xavante" entre as tribos do sertão desconhecido "junto" à bacia do Araguaia. No ano seguinte, o alferes José Pinto da Fonseca (*1* 382) chama o "Chavante" de "capital inimigo" dos Karajá, acrescentando (*ib.* 385): "... e com o temor do Chavante, a quem eles chamavam Acroá não se atreviam ir às roças, sobejando-lhe nelas mantimento; pois o Chavante no tempo da seca costumava passar o rio a nado, e iam arranchar-se nas roças, bastando para fazer fugir aos Carajás o tocarem as suas bozinas."

Couto de Magalhães (*1* 134), viajando pelo Araguaia, visitou em 1863 o aldeamento da Estiva que, naquele tempo, tinha "uma população de 200 almas, composta de índios Chavantes, Carajá, dois Canoeiros e de alguns brasileiros." Na descrição dessa viagem foi inserta (*ib.* 193 e 194) a seguinte notícia de uma expedição ao rio das Mortes, feita por ordem do govêrno da província de Goiás, em 1854, "com o fim de chamar à civilização os índios Chavantes, que têm por aí numerosas aldeias:

"A expedição, guiada pelo missionário capuchinho Fr. Segismundo de Taggia, e composta de 10 praças de linha, seis índios Chavantes e o frade, embarcou no porto da Piedade e gastou 4 dias, Araguaia abaixo, para chegar à foz do rio das Mortes, que é, segundo dizem, quasi tão grande como o Araguaia, e com o mesmo aspecto deste, cheio de praias, muito peixe e caça de toda a qualidade. Subiu 10 dias o rio, que não tem nem cachoeiras, nem corredeiras, nem baixios (a expedição foi feita em março), em toda a extensão percorrida por ela. Ao cabo deste tempo, tendo percorrido o mesmo espaço, segundo calculam, que ha até Leopoldina, isto é, o de 40 léguas, avistou, à distância de

uma légua, a cachoeira que ha logo abaixo dos Araés e a serra que se encosta ao rio, segundo atrás o descrevemos. Vendo-se faltos de alimentação, voltaram os expedicionários para tras e desceram em quatro dias o espaço que haviam subido em dez, gastando 11 dias para subir da foz do rio das Mortes até ao porto da Piedade."

Já citei a informação (*ib.* XXV) segundo a qual entre os "meninos de ambos os sexos" do colégio Isabel figuravam, logo depois de sua criação, em 1871, além de Tapirapé também Xavánte. Pelo que sei é esta a única notícia acêrca de um contato entre essas duas tribos.

Em nosso século, os contatos que os habitantes da região compreendida entre o rio das Mortes, o Araguaia, o Tapirapé e a chamada "Serra do Roncador" tiveram com os seus vizinhos a leste e ao sul, isto é, com os Karajá, os Borôro e os brancos, foram, até há pouco, hostis. Os Borôro chamavam os índios da margem esquerda do rio das Mortes de *Kayámo*, e havia quem considerasse esta palavra como variante do nome Kayapó. A diferença da acentuação não importa, pois as palavras borôro são geralmente paroxítonas.

Colbacchini e Albisetti (150) escrevem em sua obra, aparecida em 1942, no tocante àqueles inimigos dos Borôro: "... provavelmente correspondem aos Chavantes ou Acuá; talvez pertençam à grande família Caiapós." Mas o primeiro dêsses autores, em livro anterior, observara (125) acêrca dos Kayámo: "... probabilmente corrispondono ai Caiapós", acrescentando numa nota: "Con minor probabilità altri suppongono che corrispondano agl'Indi Chavantes o Acuä."

A suposição de existirem naquela região tanto Xavánte como também Kayapó baseava-se, a respeito dos primeiros, em Couto de Magalhães (*1* 193) e algumas outras fontes, e acêrca dos últimos na tradição de que restos de Kayapó meridionais atacados por Antonio Pires de Campos e João de Godois Pinto da Silveira se retiraram para o rio das Mortes. É preciso considerar, aliás, o parentesco entre essas duas tribos gê, que podia levar a confundi-las.

Os Xavánte em questão, isto é, os Akué-Xavánte estudados magistralmente por Maybury-Lewis (*4* e *5*), não são parentes lingüísticos de índios homônimos como os "Xavánte" do Ivinhema e rio Verde no sudeste mato-grossense, também chamados Opayé e Ofaié (Darcy Ribeiro *2*), e os extintos "Xavánte" de Campos Novos no Estado de São Paulo, também chamados Otí (cf. Baldus *15*).

Enquanto, pelo que pude averiguar, não havia, no rio Tapirapé, encontros entre os Kyrydjá (Akué-Xavánte), por um lado, e os Tapirapé, Karajá e brancos, por outro lado, o mesmo não se deu no Araguaia e na hinterlândia de ambas as margens do rio das Mortes. Por isso havia, em 1935 e, ainda, em 1947, homens — tanto índios como outros — que viajavam com algum receio pelo braço maior do Araguaia, ao longo da ilha do Bananal, e no trecho de Sangradouro a Registro (Araguaiana), da secular estrada de Cuiabá a Goiás. Tratei em outro lugar (Baldus *12* 154-161) das hostilidades e da pacificação daqueles Xavánte, acrescentando pequeno estudo comparativo de alguns dados etnográficos a fim de mostrar que a sua cultura, profundamente diferente da das tribos vizinhas, assemelha-se muito mais à dos Akué-Xavánte descrita por Pohl e Martius do que à dos Kayapó visitados por Krause. Notícias mais recentes dêles encontramos em relatórios publicados pelo Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I. 1944) e em Maybury-Lewis (*4* e *5*).

Enquanto em Tampiitaua ninguém se preocupava com os vizinhos Kyrydjá no sul, falava-se freqüentemente e com emoção dos vizinhos Kayapó do norte, chamados de Kananchahó. Ao tratar dos "Karajá do Xingu" já me referi a êles e ao temor que inspiravam. Fui informado de que destruíram, em 1932, uma grande aldeia tapirapé situada a "dez dias de marcha" ao norte de Tampiitaua, matando a maior parte dos habitantes. Segundo outras notícias, uma epidemia despovoou aquela aldeia fazendo com que os sobreviventes a abandonassem. Seja qual fôr a causa da mortandade, o mêdo dos Kananchahó contribuiu, indubi-

tàvelmente, para os remanescentes se afastarem o mais possível dêsses vizinhos perigosos, indo refugiar-se na aldeia mais meridional de sua tribo, isto é, Tampiitaua. Pois, já antes da minha primeira visita, o mesmo sentimento, o mesmo mêdo dos Kananchahó, levou até os habitantes dêsse lugar, a querer deixá-lo e estabelecer-se sob a proteção dos brancos na ilha do Bananal. Contou-me o Reverendo Kegel que, ao chegar êle, em 1934 a Pôrto Salvação, no alto Tapirapé, recebeu a visita de Kamairahó que veio especialmente à margem do rio, pedindo-lhe para voltar e mandar construir embarcações grandes para levar a tribo inteira a Macaúba. O motivo do pedido era o mêdo, que lhes inspiravam os Kayapó. Supunha-se que êles mataram vinte homens e mulheres de Tampiitaua que não tinham voltado duma caçada.

Quando, em 23 de junho de 1935, ouvimos à noite o pungente canto do urutau, os Tapirapé tomaram isso como sinal da vinda dos Kayapó. Quatro dias depois, à noite, ao ir-me deitar na rêde ao lado da rêde do líder Kamairahó, disse êste: "Estou com mêdo." Acalmei-o. Mas pouco depois, êle queria saber se, caso aparecessem os Kayapó, eu estaria com o "mata-pequeno", como convimos chamar o revólver para distingui-lo do "mata-grande" que é a espingarda.

Se nas danças diurnas o ritmo era marcado com apenas a flecha ou a vara do arco, já nas noturnas, de que participavam quase todos do grupo, apresentavam-se os homens empunhando o pesado cacete ou facão.

Quando, à noite de 8 de julho de 1935, estive ainda conversando com o sr. Kegel em frente da pequena casa que, ao lado da aldeia, tinha sido construída para êle e o camarada Daniel, chegaram correndo mulheres e homens trazendo dois dêles, facão e cacete. Disseram agitadamente que havia Kananchahó na mata vizinha. Seguido por um índio dirigi-me imediatamente para o lugar indicado. Não achamos nada e tranquilizei os Tapirapé dizendo que os Kananchahó estavam dormindo a grande distância. Voltaram silenciosamente para as rêdes e só uma mulher meio idosa observava: "Quando a lua vai dormir, êles virão." Ao deitar-me na minha rêde, Kamairahó que já estava com a mulher na sua, sorria para mim como de costume, comprimentando-me cortêsmente com o habitual *papaneká*, "chegaste". Não menos correto, afirmei: "*Hm, hm*, ẽ, ẽ." Êle sem acabar de sorrir: "Kananchahó há. Kananchahó para cá. Tenho mêdo." Mais tarde evidenciava-se que a presença dos Kayapó nas matas vizinhas foi invenção de Anavaní, rapazola simplório de cêrca de dezessete anos. Na manhã seguinte, êle confessava ter mentido. Provàvelmente queria dar-se alguma importância . A maneira como todos acreditaram, caracterizava o estado de espírito dos Tapirapé em relação àqueles temidos vizinhos. Aliás, no dia em que Kamairahó me mostrou as colunas de fumaça dos "Ampaneá" no sudoeste, apontou no norte também a fumaça que atribuiu aos Kayapó.

A defesa espiritual revela ser o Kananchahó considerado como inimigo número 1. Ainda que também os Karajá fôssem temidos, só aquêle vizinho setentrional, pelo que observei, era tratado por meio de paródias, cantos violentamente injuriosos e pantomimas ridicularizantes.

Em 24 de junho de 1935, cantiga aparentemente coprológica em tom choroso, referente ao Kananchahó, provocou grande hilaridade. Foi cantada na casa-dos-homens onde outros moços imitaram burlescamente êsse inimigo, dando o pretenso grito tribal dêle, correndo e pulando loucamente por aqui e por ali, gesticulando com excitação raivosa e batendo com os cacetes contra os pilares do edifício. Ao mesmo tempo dançavam e cantavam outros homens, acompanhados pelas mulheres e crianças, em frente desta casa, o *kaó*, o canto dançante ao qual não só as armas na mão dos guerreiros e o ar grave dêstes, como também o forte ritmo do bate-pé e o caráter ameaçante dos sons guturais davam aspecto marcial. (Cf. capítulo XIII).

Enquanto tudo isso constituíra espetáculo noturno, realizou-se dois dias depois um outro bem diferente à luz do sol. Foi a representação do suposto ataque dos Kayapó aos vinte Tapirapé, que no ano anterior, não voltaram de uma caçada. Seis moços abraçando-se dois a dois e andando um par atrás do outro, passeavam pacìficamente de casa em casa. Cantarolavam uma melodia. Às costas levava cada um dos dois primeiros pares um cobertor, e o último uma esteira. Um máscara inclinado para frente, seguia, dançando e atirando flechas na esteira. Passado algum tempo, os pares colocavam-se um ao lado do outro e ficavam parados cantarolando a sua melodia, enquanto o máscara dava o grito tribal kayapó e dançava em atitude ameaçadora sempre no mesmo lugar. Um pouco depois, continuava o passeio. Esta cena se repetia várias vêzes. De repente, porém, estando os pares novamente parados e em frente duma cabana, saíram de chôfre por detrás dela, dois máscaras kayapó e por detrás da casa vizinha quatro outros. Todos êstes "Kayapó" tinham arcos ou cacetes na mão estando completamente disfarçados, tanto com as suas rêdes-de-dormir como também com cobertores e outras coisas dos hóspedes brancos. Os rostos estavam cobertos por peneiras, e também o meu chapéu de palha encontrou emprêgo. Enquanto os três pares tapirapé continuavam o seu passeio tão pacìficamente como antes, os máscaras realizavam alternadamente corridas furiosas para cá e para lá, acompanhadas pelo grito típico e uma dança em círculo. Nesta dança, os participantes viravam-se desordenadamente para frente e para trás. Todos pulavam de uma perna para outra, contorcendo-se e gesticulando com as armas (fot. 78). Depois de repetirem tudo isso diversas vêzes durante meia hora, os "Kayapó" atacavam-se recìprocamente e brigavam entre si. Então os pares tapirapé separavam-se calmamente e desapareciam.

Essa representação, portanto, confronta a brandura que, de fato, é padrão de comportamento tribal dos Tapirapé, com a nervosa agressividade atribuída aos Kayapó. Parece um símbolo de alcance universal, se pensamos nos pacifistas e militaristas de outras partes do mundo.

E até mìticamente parece manifestar-se a opinião da tribo tupí acêrca da natureza daqueles vizinhos. Pois enquanto se considera o Karajá como descendente de serpente aquática, o progenitor do Kayapó é *tantevoga*, o carrapato. Uma das provas do parentesco com tal ácaro é, no dizer dos meus informantes, o grito tribal em falsete que os Tapi-

rapé atribuem ao inimigo do norte. Esta prova, ainda que talvez não satisfaça os biólogos, basta para o etnólogo. Aliás, ninguém ignora ser o carrapato um dos bichos mais incômodos.

Aos contatos dos Tapirapé com os Kayapó em 1947 já me referi no capítulo anterior. Foram violentos obrigando os habitantes de Tampiitaua a abandonar o seu território e entregar-se definitivamente aos brancos.

Kissenberth (*2* 40) ouviu os velhos Kayapó Mẽkubengokré contar, que os últimos encontros hostis entre os seus e os Tapirapé deram-se, mais ou menos, em meados do século passado. O viajante não explica, porém, como o quase sexagenário Tapirapé, visto por êle numa aldeia Mẽkubengokré (*ib.* 47 e figuras 4 e 5; *1* figuras 18 e 19), chegou até lá e nem como foi incorporado à tribo.

Mostrarei adiante que os Tapirapé têm alguns traços culturais semelhantes aos dêsses Kayapó, mas não tantos como os que revelam o parentesco cultural com os Karajá.

No tocante ao último capítulo da vida dos Kayapó visitados por Krause e Kissenberth, escreveu-me Curt Nimuendajú a 1 de dezembro de 1940: "De 22 de julho a 24 de setembro estive no Araguaia, exclusivamente para averiguar o que ainda resta dos Kayapó no ribeirão das Arraias. Achei só dois homens! Alem dêles há ainda duas mulheres e uma moça que, porém, são inaproveitáveis para estudos."

Entre os Kayapó temidos pelos Tapirapé figura a subtribo dos Gorotíre. A descrição da visita feita a êstes índios por D. Sebastião Thomas em 1934 contém a seguinte observação: "No meio dos moços notamos um adolescente de 15 para 16 anos, cuja fisionomia se parecia um pouco com os Tapirapés. Era um prêso de guerra, arrebatado em criança a inimigos que, pelas indicações dadas por um dos capitães, deviam ser êsses aborígenes, nossos bons amigos e catequizandos, cuja aldeia fica daqui a cêrca de 35 ou 40 léguas, rumo do sul suleste" (*Mensageiro do Santo Rosário*, fevereiro de 1935, pág. 226; e em francês na revista *Les Missions Dominicaines*, XIV, Paris 1935, págs. 164-165).

Em relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios em 1940 menciona Nimuendajú (*11* 428-429) as correrias sangrentas dos Gorotíre feitas não só contra os habitantes do Xingu "como, também, contra os dos afluentes do Araguaia e Rio Fresco", acrescentando: "Nessas correrias raptaram um número considerável de mulheres e crianças. Nem todos os ataques nesta zona devem ser atribuídos aos Górotire, exclusivamente. Provàvelmente, outras hordas dos Kayapó Setentrionais, especialmente os Krúatire e os Dyáre, procederam de modo idêntico."

O folheto "*Gorotirés*" publicado pelos missionários dominicanos indica como vizinhos orientais dos Gorotíre e setentrionais dos Tapirapé os "Djorés" (12: mapa). Considera êstes "selvagens das vertentes orientais do alto rio Fresco, inimigos dos Gorotirés e dos cristãos dos campos de Conceição", como "tribo cayapó, distinta de tôdas as outras" (65). Observa (63) que os "Djorés", atacando, "sem motivo nenhum", gente de Conceição, mataram, "de quatro anos para cá", isto é, até 1935, "dez cristãos e roubaram outras tantas crianças."

O "*Mensageiro do Santo Rosário*" de dezembro de 1937 (208) dá a seguinte notícia: "Comunicam-nos de Conceição em data de 29 de Junho que o Exmo. Sr. D. Sebastião realizou sua projetada expedição pela mata geral, atrás dos selvagens que êle denomina Djorés, e que os alcançou reunidos e momentâneamente aldeiados em número de mil, em tôrno do povoado cristão de Nova Olinda situado à margem do Rio Fresco, a cem léguas de Conceição."

A mesma revista dominicana, no número de 9 de janeiro de 1940 (ano XLII, 218) publica a seguinte informação de Conceição com data de 31 de agôsto de 1939: "Um 'combôio' do Sr. Jacinto Mota que se dirigia para o Rio Fresco, desapareceu na mata geral, à distância de três dias de marcha. Viajantes vindos de Novo Horizonte encontraram na mata quatro animais mortos. Dentro em pouco, chegaram no 'Sítio do Tibúrcio', já falecido, cêrca de trezentos Gorotirés, entre homens e mulheres e crianças, dizendo a quem encontravam: 'Vamos até Conceição'. Notou-se que êsses selvagens possuiam três rifles, levavam facão na cintura e que estavam vestidos com a roupa dos camaradas do Sr. Jacinto Mota. Êste, chegando ao local no dia seguinte, reconheceu tudo. Com 40 homens armados que reunira atacou os silvícolas, matando dez dêles e ferindo diversos. Uma mulher gorotiré ferida explicou ao caiapó Santana, que os índios deixaram passar a tropa, que as mulheres prosseguiram a marcha para diante, mas que os guerreiros voltaram para trás. Aproveitando-se das trevas da noite para matar os três camaradas que dormiam, parece, nas suas rêdes."

O número de 8 de dezembro de 1940 do mesmo periódico dominicano (ano XLIII, 187) diz no seu noticiário de Conceição: "Com a chegada de muita gente do Xingu veio a triste notícia que os índios atacaram a ilha do Beija-Flor, por cima de Pôrto Seguro, matando dez pessoas. Desapareceram três, que supõe-se terem sido carregadas pelos atacantes: uma menina, um homem e um rapazinho. A repulsa armada a êsses ataques não se fêz demorar. O Sr. Antonio Coelho, proprietário do Pôrto Seguro, estava em Belém. Quando subiu, foi ajuntando gente e munições, muito indignado. E infelizmente os atritos entre civilizados e índios ainda pagãos continuam com muito pesar dos missionários. Êsses aborígenes são os mesmos Gorotirés que, domiciliados na bacia das águas do Rio Fresco, ora avançam para os Campos de Conceição do Araguaia, no nascente, ora espreitam e atacam os índios Tapirapé para o sul, penetrando até ocasionalmente nos vastos campos do Estado do Mato Grosso, e ora alcançam e vadeam, como é frequente, o caudaloso rio Xingu, numa escala de cinquenta a oitenta léguas. Seu número presumível é de dois mil a três mil índios."

Por fim, uma enumeração das tribos da prelazia de Conceição do Araguaia, publicada em abril de 1941 no "*Mensageiro do Santo Rosário*", (ano XLIII, 280), diz: "... encontram-se na prelazia os Gorotirés que, julgamos, são os índios que de quando em vez levam o desassossego e a morte pelos campos cristãos de Conceição, em incursões sangrentas. Enlutaram já várias vêzes, nêstes últimos tempos, muitas famílias da prelazia. Contam-se já, de 10 anos para cá, por 50 assassinatos de homens, mulheres e crianças cristãs, dentre os moradores dêsses Campos. Eleva-se a 50 o número de crianças roubadas pelos atacantes."

Considerando juntamente tôdas essas notícias dadas pelos dominicanos, não fica claro quando os chamados "Djorés" e quando os "Gorotirés" foram os atacantes dos "cristãos" de Conceição.

Curt Nimuendajú, autoridade no assunto, escreveu-me a 23 de fevereiro de 1945: "O mapa de D. Fr. Sebastião Thomas a que o Snr. se refere (isto é, o mapa publicado no acima citado folheto "Gorotirés": H. B.) é muito deficiente. Que eu saiba nunca estiveram os Dyóre localizados entre o alto do Rio Fresco e as cabeceiras dos afluentes do Araguaia que desembocam acima de Sant'Ana. Tampouco podia haver ali 'Purucarús' (pág. 19). Os Purukarót, uma horda que Coudreau (isto é, Frei Gil) localizou com acêrto na região das cabeceiras do Tacaiunas, foi extinta pelos caucheiros. Os vestígios que o bispo encontrou no alto Rio Fresco, apesar de êle não querer acreditá-lo, eram provàvelmente dos Gorotiré

que ocasionalmente têm estendido nessa latitude as suas excursões até a margem do Araguaia". O mesmo autor (*ibidem*) observa que a horda dos "Dyóre" ou "Dyáre" chamada de "Chicri" por Coudreau e de "Porekrú-re" pelos Kayapó do Arraias, habita e sempre habitou na região das cabeceiras dos rios Vermelho e Branco, afluentes da margem direita do baixo Tacaiunas."

Informações sôbre a atual localização dos vários grupos kayapó são dadas por Malcher (169-170).

Ao tratar dos "Karajá do Xingu" identificados por Nimuendajú como subtribos kayapó, citei uma informação do século XVIII segundo a qual êstes índios fizeram guerra aos Jurúna.

Êstes últimos estão, no dizer de Galvão (*2* 476) "reduzidos atualmente a pouco mais de trinta indivíduos quando há um século atrás atingiam como tribo a cifra de dois mil".

Os dados de Adalbert Prinz von Preussen, Karl von den Steinen (*1*), Coudreau, Nimuendajú (*7*) e Galvão (*2*) acêrca dos Jurúna e seu idioma indicam tão pouco parentesco com os Tapirapé que é improvável terem havido contatos diretos e prolongados entre as duas tribos. Aliás, a tradicional classificação lingüística dos Jurúna como Tupí, foi recentemente posta em dúvida (cf. Galvão *ib.* 473).

Entre tôdas as tribos conhecidas é a dos Karajá aquela que mais se assemelha culturalmente aos Tapirapé. É a única — se consideramos os Javahé como parte dela —, que teve contato íntimo com êsses Tupí.

Atrás já foram citadas as notícias dadas pelo alferes Pinto da Fonseca em 1775, por Cunha Mattos em 1824 e pelo Dr. Lipkind em 1939, acêrca da estada dos Tapirapé na ilha do Bananal. Também demonstrei que desde o século XVIII há Tapirapé na hinterlândia da margem esquerda do rio homônimo, morando êles, antigamente, mais perto da foz do que em 1935, portanto mais perto dos Karajá. O *habitat* dêstes, o Araguaia, chamado na língua da aldeia Beroromandú simplesmente de *Beró*, "rio", é *berookó* no idioma dos homens e *berakyká* no das mulheres quando querem distingui-lo de outros rios. Os têrmos especificadores significam "rio grande". Correspondem neste sentido às variantes *Pananaó* e *pananyhó* com que os habitantes de Tampiitaua designam o mesmo curso d'água. Pois, também na geografia tapirapé, o Araguaia é o "rio grande".

Falei dos Karajá como importadores de cantos, ferramentas e epidemias. Quero mostrá-los agora, como recebedores de um produto dos Tapirapé, pois a seguinte notícia acêrca da existência dêsse produto entre êles contribui para evidenciar que já no século XVIII tiveram relações com aquela tribo tupí. Em 1799 diz o diário da viagem do governador João Manoel de Menezes (183) que os Karajá têm ". . . as orelhas furadas em cujas metem um cilindro de duas linhas de diâmetro, e comprido de duas polegadas, também têm batoque, mas de pedra de mármore do mesmo comprimento que os cilindros das orelhas, na parte exterior uma porção de círculo de maior raio, que o do cilindro e na interior duas pegas

para não sair com facilidade, outros metem o que bem lhes agrada; nas faces têm dois círculos cujas circunferências são notadas por linhas pretas da tinta do suco de genipapo, nos pulsos trazem certos massaguitos, que usavam os nossos antigos de laia, e ainda hoje se vem aos Francêses, servem eles para defender o pulso, quando frecham." Observa também que as mulheres karajá usam "tanga d'algodão".

O produto tapirapé em questão é o mencionado "batoque de pedra mármore", ou melhor, o tembetá de quartzo. Já o trecho acima citado dum artigo sôbre os Karajá escrito por Aristides de Sousa Spinola alude à proveniência tapirapé dêsses enfeites labiais. Mais tarde, Krause (*2* 224) diz a respeito: "Não são fabricados pelos Karajá, mas pelos Tapirapé dos quais os Karajá da horda setentrional os obtêm por permuta." E Kissenberth (*2* 72) conta do tembetá de "quartzo lácteo" que um Karajá lhe vendeu. Havia tirado do beiço dum guerreiro inimigo morto por êle durante a última campanha contra os Tapirapé. As informações recolhidas por mim confirmam que os adornos em questão, encontrados entre os Karajá, foram fabricados pelos Tapirapé.

Outro aspecto interessante das observações do diário da viagem de Menezes é o de mostrarem que os Karajá tiveram já naquele tempo os mesmos traços culturais pelos quais hoje se assemelham aos Tapirapé ou se distinguem dêles. Os "massaguitos" — palavra que não encontrei nos dicionários portuguêses — são, indubitàvelmente, os canhões de algodão usados pela tribo tupí sob o nome de *tamankurá*. E desta tribo diferem os Karajá hodiernos pelos círculos tatuados nas faces e pela tanga das mulheres. Aliás, o fato de já em 1799 as mulheres karajá cobrirem as partes genitais parece indicar que seu trajar não pode ser atribuído à influência dos brancos, pois esta era, então, mínima, tendo sido os contatos só passageiros até a segunda metade do século XIX.

O *habitat* dos Karajá estende-se de Leopoldina (hoje Aruanã) até Conceição. Antigamente costumavam subir o rio Tapirapé até o atual Pôrto São Domingos, mais ou menos, como indica o mapa de Krause (*2*). Em 1935, porém, não tendo sido as relações entre os índios Tapirapé e os Karajá tão boas quanto no comêço do nosso século, êstes se contentavam, geralmente, em entrar naquele afluente do Araguaia até uma distância de dois dias de sua foz, e só os mais ousados dêles penetravam até o "lago" situado na margem direita, umas três léguas abaixo do mencionado pôrto, para apanhar tartarugas, ou com as mãos ou com anzol que levava como isca um pedacinho de cana-de-açúcar.

Os Karajá passam o tempo da sêca nas enormes praias e bancos de areia de seu grande rio ou viajando em ubás. Retiram-se na estação das chuvas para aldeias situadas nas margens mais altas. Sua intimidade com a água justifica serem êles tidos pelos Tapirapé como descendentes de serpente aquática. Vivem principalmente da pesca que para êles tem muito mais importância do que a caça de animais terrestres, de aves e a lavoura. Contribuições consideráveis para a sua alimentação são os ovos de tartaruga e da ema, o mel e as frutas do mato.

Ainda que se assemelhem aos Tapirapé em numerosos traços culturais, distinguem-se dêles consideràvelmente por outros. Também física e psìquicamente diferem muito da tribo tupí.

Formam com os Javahé, habitantes da parte oriental da ilha do Bananal, uma família lingüística isolada. Os Karajá de Santa Isabel, quando, em maio de 1935, estive entre êles, disseram-me a respeito dêsses índios: são exatamente como nós, têm as mesmas coisas como nós, o mesmo distintivo tribal nas faces, nós entendemos o que falam, e foi só o *torí* (isto é, o branco) quem lhes deu outro nome. — Mas o Dr. Lipkind que estudou tanto os Karajá como também os Javahé, escreveu-me em 26 de maio de 1939 que êstes últimos são "very much differentiated culturally from the Caraja."

Os primeiros trabalhos dignos de nota que tratam dos Karajá são de Paul Ehrenreich (*1* e *4*). Mais importantes são os de Fritz Krause (*1*, *2* e *3*). Os dois pequenos artigos de William Lipkind (*1* e *2*) são, pelo que sei o único material publicado, até agora, por êste competente etnólogo norte-americano que, em 1938 e 1939, conviveu com aquêles índios. Diversas observações feitas por mim durante as minhas viagens pelo Araguaia em 1935 e 1947 foram a lume (cf. Baldus *6*, *7*, *12*, *14*). Em 1954 e 1955, o Dr. Hans Dietschy (*1-8*) passou alguns meses com os Karajá de Santa Isabel, colhendo preciosos dados.

Em Santa Isabel, aldeia karajá situada na ilha do Bananal numa distância de algumas léguas da foz do rio das Mortes, vi muitos homens e também mulheres, de esbelteza rara entre índios dêste país. Os Karajá que moram na desembocadura do Tapirapé e daí Araguaia abaixo, distinguem-se geralmente dos do sul não só pela aparência física menos elegante, mas também pelo comportamento menos polido e pela cultura material mais empobrecida. Mas tanto no norte como no sul, aparece como traço comum de muitos Karajá a sua mentalidade mercantil para cujo desenvolvimento talvez tenha contribuído a vida ambulante desta tribo de pescadores, vida de canoa em que os homens ou a família inteira levam junto com o tição aceso o indispensável para comer e dormir. Aliás, como antigamente empreenderam viagens para vender aos Tapirapé de Tampiitaua os artigos que adquiriram dos brancos, compravam, já em 1935, certas coisas entre os moradores neo-brasileiros de determinado lugar, a fim de vendêlas a outros que navegavam pelo rio. A inclinação de entabular relações com os brancos, aproximando-se das suas embarcações e acampando perto de seus estabelecimentos, é motivada, em geral, pela mera vontade de comerciar. Os missionários dos diversos credos se queixam da falta de interêsse que o Karajá mostra a respeito da catequese, da escola e de outras tentativas de transmissão da "cultura espiritual".

A astúcia karajá, proclamada pelos brancos como característica da tribo parece ter-se revelado também nas guerras com outros índios. Um velho Karajá contou ao Frei Luiz Palha que, no tempo em que uma aldeia de sua tribo estava situada perto de Saranzal, na praia da margem direita do Araguaia, os Kayapó atravessaram o rio, em horas caladas da noite, e atacaram o povoado na madrugada. Alguns dos habitantes caíram mortos sob o cacete dos assaltantes. Os homens que conseguiram escapar, correram para as ubás, fugiram com elas para a margem oposta e, desembarcando lá, continuaram a precipitada fuga. Quando, porém, os Kayapó, gente sem canoa, estavam no caminho de volta e nadando, justamente, no meio mais profundo do rio, reapareceram sùbitamente

os fugitivos, saltaram nas ubás, foram ao encontro dos nadadores indefesos e fraturaram crânios com cacetadas. Na interpretação do Karajá, a fuga dos seus fêz parte de um estratagema. (Cf. *Mensageiro do Santo Rosário*, ano XLI, n. 7, novembro de 1938, págs. 186-187.)

Pelo que dizem as diferentes versões, astúcia também foi empregada pelos Karajá no seu mencionado assalto contra os Tapirapé. Segundo Krause (*2* 120), aquêles índios, comerciando com a tribo tupí, deram-lhe facões inutilizados em troca de víveres, tembetás de quartzo, arcos e araras, raptando-lhe, por fim, ainda as mulheres e crianças. Fizeram isso secretamente até que algumas dessas mulheres conseguiram fugir e levar para casa a notícia de serem êles os raptores. Então os Tapirapé mataram três dos Karajá quando êstes apareceram novamente.

Reproduzindo o que o Karajá Odidi lhe contou, escreve Glass (137-138): "Until a few years ago, he said, there lived on the Tapirapé River a tribe of wild Indians, from whom the river took its name. They very rarely left their haunts on the banks of this strange river (concerning which curious facts are related), and were hardly known except by rumour. For some unexplained reason four Carajás had been slain by the Tapirapé under provoking circumstances, and one of the murdered men was Odidi's brother. The Carajás, who are naturally a pacific tribe, were roused to fury, and determined on a dreadful revenge. Many hundreds of Indians joined in the raid, and crossing the Araguaya in their canoes — for they only dwell on the eastern bank of that river — they travelled for several days up the Tapirapé. Reaching the neighbourhood of the villages of their enemies by night, they silently made preparations to attack them, and soon had formed a complete and extended circle, hemming them in on all sides. As the earliest morning rays shone out the Carajá stealthily advanced, almost at a crawl, each warrior holding in front of him a leaf of the buriti palm, or a tree branch, to hide his presence from the unsuspecting Tapirapés. Slowly that fatal circle closed in on the doomed villages, till at last, further disguise being impossible, they uttered a fearful yell, and throwing aside the palm leaves they rushed into the huts; and in probably less time than it takes me to write this had butchered the unprepared and miserable inhabitants to the last man, sparing only the women and children."

Baseando-se, aparentemente, também em informação karajá o citado relatório da expedição dominicana de 1914 diz: "Um Tapirapé, arreliou-se com uma família carajá e assassinou traiçoeiramente, o casal e um filho. Terriveis foram as represálias. Três ou quatro anos depois, os Carajá surpreenderam numeroso grupo de Tapirapés, mataram os homens e prenderam as mulheres e as crianças que não puderam escapar. Era em 1905."

Os Karajá contaram a Kissenberth (*2* 40) que êles mataram todos os homens da chamada "Aldeia Pequena", "uma das três aldeias tapirapé", deixando vivo só um menino e levando mulheres e crianças para as suas aldeias no Araguaia. Segundo o mesmo autor (*ib.*), em memória a êsses acontecimentos uma cerimônia de dança de máscaras foi celebrada pelos Karajá na aldeia Kurehâua e denominada "defunto dos Tapirapé".

Ambas as tribos não esqueceram o ocorrido. Ainda em 1935 ouvi dos Karajá que êles se vingaram dos Tapirapé por terem êstes assassinado alguns dos seus durante uma visita à aldeia tupí. No tocante à forma dessa desforra, porém, os Tapirapé declararam que os Karajá chegaram rindo como amigos, arremessando-se de repente, contra êles, matando homens e raptando mulheres e crianças. Belo exemplo da astúcia karajá!

Ainda em 1935 mostrava-se o lugar junto ao porto São Domingos onde desembarcaram os assaltantes. E quando, na noite de 15 de julho daquele ano houve eclipse da lua, ficando o astro vermelho escuro como sangue recém-coalhado, muita gente em Tampiitaua começou a falar do

grande ataque karajá em que morreu, dizia-se, a "maior parte" dos Tapirapé. Como a desgraça se tinha dado cinco dias depois dum eclipse da lua, pensava-se à vista do astro ensangüentado que dentro de cinco dias os vizinhos do Araguaia deviam agredir de nôvo. "O sangue está gotejando da lua", observavam alguns, como para justificar o mau prognóstico. As relações amistosas com os Karajá que tinham recomeçado com a visita de Valadar em 1911, desenvolvendo-se, porém, só pouco a pouco, pelos contatos passageiros de indivíduos isolados da nova geração de ambas as tribos, fizeram a maioria dos bondosos Tapirapé considerar aquêles índios, em outras ocasiões, como "bons". Mas agora, vendo essa lua sangrenta, todos sentiam que o Karajá era "mau". Kamairahó, pacifista convicto, que costumava chamá-lo de "amigo", lembrava-se novamente dos parentes mortos por êle e passava a tê-lo por inimigo. É verdade que, no fundo, não gostara nunca dêsse vizinho. Um belo dia me disse: "Quando vêm os brancos dou-lhes bananas; quando vem Karajá não dou bananas." E ao explicar-lhe eu, num outro dia, que os Karajá não dormem em rêde como os Tapirapé, mas no chão como "os cães", repetiu satisfeito inúmeras vêzes esta comparação que usei exclusivamente para fazer-me mais inteligível.

Kamairahó me mostrou, também, no dia que antecedeu a noite do eclipse, as nuvens de fumaça das fogueiras dos Karajá, a leste de Tampiitaua. Nunca percebi, porém, que os Tapirapé tinham mêdo real dos Karajá, mêdo de qualquer modo comparável àquele que sentiam e manifestavam em relação aos Kayapó.

Por outro lado os remadores karajá que, em 1935 subiram comigo o rio Tapirapé, tinham a maior pressa para regressar e isso, indubitàvelmente, para evitar um encontro com os vizinhos outrora traiçoeiramente agredidos. E como observei êstes parodiarem os Kayapó, ouvi entre os Karajá de Leopoldina imitações burlescas de canções ditas tapirapé. Em 1953, porém, Wagley (*8* 103) achou que "one of the most striking changes" era a mudança nas relações entre Tapirapé e Karajá. Distava, então, a Aldeia Nova só seis a sete quilômetros da próxima aldeia karajá. Dois moços tapirapé, por falta de môças casadouras na própria aldeia, tinham casado com jovens karajá e mudado para a aldeia delas, segundo as normas matrilocais. Diàriamente apareciam Karajá na Aldeia Nova, a fim de negociar, sendo que um dêles participou até nas danças dos Tapirapé. Por outro lado, Wagley viu também alguns dêstes aceitarem o convite dos visitantes para assistir aos seus tradicionais jogos de luta na praia em frente da aldeia karajá.

Assim, os habitantes da aldeia Nova têm agora, pela vizinhança tão chegada, principalmente contatos com o grupo mais rude e pobre dos Karajá setentrionais. Os índios dêsse grupo, compelidos pela nossa civilização quando os vi em 1947, eram levados a pedinchar constantemente dinheiro para comprar rapadura e roupa, a cobrir-se de andrajos, a sofrer quase todos de malária, a cuspir à moda sertaneja, mas sua vida continuava ìntimamente ligada à água, à canoa. E Wagley (*ib.*) observa: "Another striking change between the Tapirapé in 1940 and those of 1953 was

their recent adaptation to canoe travel," mostrando a mudança de "índios pedestres" em gente que nada, que fabrica canoa e que sabe usá-la.

Em 1957, Cardoso de Oliveira (5-6), referindo-se à "tendencia dos homens Tapirapé casarem com mulheres Karajá e, naturalmente, passarem para a aldeia de suas espôsas", observa: "Isto se explica pela existência de um número relativamente grande de homens Tapirapé, em idade de casamento, sem possibilidades, porém, de obterem espôsas em seu próprio grupo. Há nessa situação cêrca de cinco jovens, dois adultos e um número bem grande de crianças do sexo masculino, com muito pouca chance de conseguirem uma espôsa quando atingirem a idade matrimonial: a proporção é de três crianças do sexo masculino, para uma do sexo feminino. O que nos leva a prever uma intensificação dos matrimônios inter-tribais, já que dois dêles foram realizados e ambos resultaram em filhos e sua conseqüente estabilização. Há — é verdade — outros mecanismos sócio-culturais que de certo modo dificultam uma maior incrementação dêsses matrimônios: 1) é o fato do homem Tapirapé habituado à vida na mata, na lavoura e, afinal de contas, em sua própria comunidade — de estrutura e tradições completamente diferentes da de sua espôsa Karajá —, ter de ir morar na aldeia de sua consorte, quando não na própria casa de sua sogra (dos dois casamentos Tapirapé-Karajá, temos um — o do jóvem Hanana-itú — que acabou morando com a família da espôsa; enquanto outro — o já maduro Txawá-natxoá — tendo sua própria casa na comunidade da espôsa); 2) o fato da mulher Karajá não gostar de trabalhar na lavoura. . ."

Ainda que seu território não confine com o dos Tapirapé, convém mencionar no presente capítulo, os chamados "Canoeiros", pois são não só vizinhos dos Karajá, mas também considerados como tribo tupí. O material mais importante a seu respeito foi trazido por Couto de Magalhães (*1* 104-111 e 134). Comparando os vocábulos recolhidos por êste autor (*ib.* 110-111) com o "guaraní" de Baptista Caetano de Almeida Nogueira, com o "tupí" do padre Ta(s)tevin e com o "chiriguano" dos padres Romano e Cattunar, Rivet (174) chega à conclusão de ser exata a tradição que faz os Canoeiros descender dos Karijó vindos de São Paulo. Couto de Magalhães (*1* 109) refere-se do modo seguinte a essa tradição: ". . . aí (em Goiaz) se diz que, na ocasião de uma desavença havida em S. Felix, entre João Leite Ortiz e Bartolomeu Bueno da Silva, descobridores da província, Ortiz tomou para o norte com os índios Carijós que havia trazido de S. Paulo; que estes, chegada a oportunidade, fugiram para os matos voltando ao estado selvagem, e fundaram a tribu dos Canoeiros; de sorte que, segundo esta tradição, os Canoeiros são os mesmos Carijós."

Rivet (175) supõe que a expansão dos Canoeiros para oeste até o Araguaia se deu entre 1844 a 1865. O mapa de seu território (*ib.* 171) não os assinala, porém, ao norte da foz do rio das Mortes, deixando-os, portanto, afastados do *habitat* tapirapé. Acêrca disso é digno de nota que ainda Kissenberth (*1* 44) encontrou um "Canoeiro" como escravo de Valadar, "chefe" da "mais setentrional" das aldeias karajá (*ib.* 43). Valadar,

ao ter sido perseguido por um bando de Canoeiros, o tinha raptado do meio dêles. O escravo se dava o nome Awa (Auá), sendo designado pelo senhor de "índio Kaniwerú". Kissenberth (*ib.* 44) acha provável que os portuguêses transformaram êste nome em "Canoeiro", como o nome da ilha do Bananal é corruptela do nome karajá Abananá "cujo portador era, aos meados do século XVIII, chefe duma aldeia situada no braço do Araguaia que corre ao leste da ilha."

Segundo o mesmo autor (*ib.*) e Krause (*2* 194, 320, 342), os "Canoeiros" são inimigos dos Karajá. O pouco que se conhece da sua cultura, distingue-os dêstes últimos e também dos Tapirapé. A sua língua se assemelha mais aos dialetos meridionais da família tupí, isto é, ao "guaraní", do que ao dialeto "nortista" de Tampiitaua. Além disso é improvável ter havido contato direto entre os "Canoeiros" e os Tapirapé.

Com a devida vênia transcrevo as interessantes considerações feitas por Curt Nimuendajú numa carta que me dirigiu de Belém do Pará, 21 de março de 1944: "O primeiro que reconheceu no vocabulário canoeiro publicado por Couto de Magalhães um dialecto guaraní fui eu em 1914 (*Religion der Apapocúva-Guaraní*, págs. 299-300), dez annos antes de Rivet. Nesta occasião exemplifiquei a particularidade dêste dialeto de mudar o accento tonico para o -ă final e atonico dos outros dialectos: *ará* = *sol*, *ocá* = *casa*, *aobá* = *roupa*. Rivet acha que *y-oc-á* seja o gerundio-supino do verbo *oc* = *cobrir*, mas eu tenho as minhas duvidas. O mesmo autor considera *Can.*: *koe-mum* gerundio-supino do verbo *koe* enquanto ao meu ver se trata de uma contracção de *koe-ramõ*. Semicato de fato parece composto de *temi-*, mas é-me completamente incomprehensivel como este participio possa ser ligado a um adjetivo. Para mim isto não corresponde a '*ce qui é beau*', o que se traduziria por *i-katú-vae*. *Tiguéra* = *capoeira* é um termo que só me lembro ter ouvido em São Paulo. Desconheço o sentido de *ti* nesta composição, mas não creio que se trate de uma corrupção de *taguéra* que aliás seria uma forma errada. Apezar da inexactidão de muitos elementos citados por Rivet para provar que a lingua dos Canoeiros é um dialeto guaraní e não tupí septentrional eu nunca duvidei disto desde que lancei o primeiro olhar sobre este vocabulario. — A opinião de Cunha Mattos (*Rev. Inst. Hist.* XXXVIII, Rio, p. 19) que os Canoeiros que ele chama francamente 'Carijós' procedam de índios auxiliares que Bartolomeu Bueno, filho do Anhanguéra, trouxe de São Paulo para Goiaz me parece muito plausivel. Acho que a história dos Canoeiros abrange provavelmente tres phases: *a*) Da sua retirada do convívio com os paulistas até o seu reaparecimento como tribu hostil em fins do seculo XVIII. Talvez que vivessem durante esse tempo engarrafados pelos Šavante-Akwẽ' em algum lugar então desconhecido. *b*) Depois da paz feita pelos Šavante-Akwẽ' em 1784 e a sua subsequente localização em Carretão, os Canoeiros appareceram como verdadeiros indios de canôa no Alto Tocantins e seus affluentes: esta phase durou, ao que parece, apenas uns trinta e tantos annos. *c*) Repellidos das margens do Tocantins e affluentes maiores, os Canoeiros abandonaram a navegação e se transformaram em indios campeiros dos sertões centrais, recuando aos poucos para o Oeste. Alli um resto delles se conserva até hoje em attitude francamente hostil a todos, mas os seus ataques tem-se tornado raros, e supondo que o seu numero, talvez em consequencia dos repetidos massacres, seja diminuto. Uma das razões principais que em 1940 me fez procurar a D. Fr. Sebastião Tomaz em Conceição do Araguaia foi para obter dados precizos sobre a localização actual da tribu, pois poucos annos antes ele tinha feito uma tentativa frustrada de approximação pacifica, atirando-lhe os Canoeiros algumas flechas. Como o Snr. sabe, não me pude entender com ele. Parece-me que o ultimo reducto da tribu é mais ou menos lá onde eu os localizei no meu croquis annexo a 'The Šerente'. As relações entre os Canoeiros e os Karajá parecem ter sido muito raras e sempre francamente hostis, deixando pouca margem para trocas culturaes. Os Tapirapé e os Canoeiros provavelmente nem de nome sequer se conhecem."

V

Demografia

JÁ AUTORES QUINHENTISTAS como Pero de Magalhães de Gandavo (45) e Gabriel Soares de Sousa (362) frisaram a tendência dos Tupí para se dividirem em bandos por causa de certas desavenças. Segundo o primeiro dêsses cronistas, tais dissenções surgiam por algum assassinato. Às vêzes, os motivos parecem ter sido menos sangrentos. Assim, referindo-se a Bahia, Soares de Sousa (363) conta o seguinte: "Entre os Tupinambás moradores da banda da cidade armaram desavenças uns com os outros sôbre uma môça que um tomou a seu pai por fôrça, sem lh'a querer tornar; com a qual desavença se apartou tôda a parentela do pai da môça, que eram índios principais, com a gente de suas aldeias, e passaram-se à ilha de Taparica, que está no meio da Bahia, com os quais se lançou outra muita gente, e encorporaram-se com os vizinhos do rio Paraguaçu, e fizeram guerra aos da cidade. . ."

Indubitàvelmente, nem sempre a necessidade puramente econômica foi fator decisivo da separação intra-tribal entre os índios do leste da América do Sul, sobretudo entre aquêles cuja pesca e lavoura davam abundância de víveres. Freqüentemente, as fôrças disruptivas eram, em grande parte, de ordem psíquica. Foram elas as que, restringindo o tamanho da comunidade, impediram a formação de qualquer rudimento de Estado e o desenvolvimento maior da cultura material, facilitando a uma nação pequena como Portugal o domínio de um país tão extenso como o Brasil.

No caso dos Tapirapé, as fôrças desagregantes, além de serem combatidas pela autoridade do líder Kamairahó em Tampiitaua, foram repelidas por fôrças destrutivas de poder maior, isto é, por epidemias catastróficas. A autoridade de Kamairahó transpareceu, quando em 1935, procurei averiguar de qual das diferentes aldeias, então já extintas, provieram os indivíduos que compunham a população de Tampiitaua. Aquêles que me tinham dito o lugar onde nasceram, não ousaram repetir a informação em presença dêsse líder mais influente. A ação homogeneizante de Kamairahó era justificada pelo fato de antigos antagonismos entre as aldeias não terem sido ainda completamente esquecidos, se bem que fôssem raras vêzes lembrados.

A êsse respeito convém mencionar, antes de tudo, os sobreviventes da aldeia abandonada em 1932. Distinguiam-se dos outros habitantes

de Tampiitaua por uma carranca, pela disposição contínua para mofar a meia voz, e pela falta de hospitalidade. Sua aldeia, situada a "dez dias de marcha" ao norte, tinha a fama de odiar os brancos. Por meio do comércio e de alguns casamentos, ela ficou em relações com Tampiitaua. Em 1935 encontrei ainda cêrca de vinte daqueles "inimigos", entre homens, mulheres e crianças. Dei-me bem com êles. Um dêles, Maninohó, tornou-se muito meu amigo e uma exceção entre os seus pelo comportamento cada vez mais hospitaleiro a meu respeito. Isso não impedia que muita gente de Tampiitaua o detestasse. Talvez isso aumentasse ainda essa antipatia.

Pouco a pouco fiquei sabendo que os vinte indivíduos desaparecidos em 1934 tinham sido, na maior parte, antigos habitantes da aldeia extinta em 1932. O sr. Kegel lembrava-se que já em 1933 correu o boato em Tampiitaua de que êles iriam se mudar para longe. Eram, geralmente, malquistos e continuavam inimigos dos brancos. Quando foram embora, levaram tudo que tinham. Marcharam em direção do norte. Um pajé, acusado de ter causado a morte da mulher de Kamairá, homem influente e vigoroso, juntou-se a êles, tornando-se o seu líder. Nunca mais foram vistos até 1935 e supunha-se que foram mortos pelos Kayapó, tanto que, como já mencionei, a tribo inteira queria fugir para Macaúba, lembrando, depois, o assalto por meio de uma pantomima. Mas não havia certeza absoluta a respeito do fim dos vinte. Dizia-se, como também já mencionei, que êles não voltaram duma caçada. Todos os Tapirapé a quem perguntei, falaram dessa caçada coletiva. Mas é provável que os vinte tenham sido expulsos da comunidade. Convém observar, porém, que esta hipótese não fica corroborada pelo fato de êles terem levado consigo todos os seus bens, pois partiram justamente por ocasião de a aldeia inteira ser transferida para outro lugar. Além disso quando se afastam da aldeia por vários dias em companhia da família, a fim de caçar ou pescar coletivamente, costumam levar consigo todos os trastes — aliás, geralmente, fáceis de levar por serem leves e poucos.

Pode ser que, ao partirem sob a pressão da opinião pública, os emigrantes tenham declarado querer empreender sòmente uma caçada. É possível que tal declaração fôsse motivada pelo desejo de não destruir por uma despedida definitiva e hostil tôdas as possibilidades de regresso. Parece realmente que voltaram alguns anos depois, não tendo sido mortos pelos Kayapó. Pois Wagley contou-me que, quando estêve em Tampiitaua no ano de 1939, ouviu falar de uma aldeia tapirapé de nome Chichutaua, situada a uma distância de seis jornadas em direção ao norte e habitada por 45 pessoas. Um belo dia, os habitantes desta aldeia apareceram e juntaram-se aos de Tampiitaua, perfazendo com êles então o número de 147 indivíduos (cf. Wagley *2* 409). Em 1935 contei 130 habitantes de Tampiitaua. A diferença de 17 pode muito bem corresponder ao número "20" dos emigrados, admitindo-se ter sido, na totalidade dos Tapirapé, o número de óbitos superior ao de nascimentos e considerando-se a deficiente familiaridade dessa tribo com problemas numéricos. O mencionado número "45" designando a quantidade dos

habitantes de Chichutaua é explicado pelo fato de a população desta aldeia, desde 1935, ter sido aumentada pela vinda de outros emigrados de Tampiitaua. Vendo fotografias tiradas por mim, Wagley constatou que grande parte dos habitantes de Chichutaua estêve em Tampiitaua na época da minha primeira visita. Isto é bom exemplo de "mobilidade social em sentido horizontal" (cf. Baldus e Willems 153).

A respeito da tendência dêsses Tupí para se segregarem convém referir ainda o caso seguinte. Em setembro de 1932, o jovem e enérgico "capitão" Ikaranchó, desavindo-se com Kamairahó, fundou a uma distância de uma légua a leste de Tampiitaua uma nova aldeia. O Rev. Kegel a quem devo esta informação, visitou ambas as aldeias. Ikaranchó tinha tanta energia que conseguiu colocar de noite sentinelas bem disciplinadas ao redor de sua fundação. Tal providência, provàvelmente tomada por causa dos Kayapó, era inaudita entre os Tapirapé. A terça parte dos habitantes de Tampiitaua mudou-se para a aldeia nova. Era quase só gente môça, fato que lembra a separação hostil das gerações entre os Xamakóko do Chaco pela qual se constituiu a tribo dos Tumerehá, também chamada de "Chamacocos bravos" para distingui-la dos restantes, apelidados de mansos (Baldus *1* 11, 199-200). Na época da fundação da aldeia de Ikaranchó, camaradas dos dominicanos de Conceição transmitiram aos Tapirapé com os quais estiveram em contato no rio homônimo, uma gripe que se complicou, aparentemente, com pneumonia. Na estação das chuvas seguinte, esta epidemia causou grande mortandade em tôda a tribo, vitimando também Ikaranchó e sua mulher. Então os separatistas voltaram para Tampiitaua.

O mapa setecentista publicado no capítulo II da presente obra indica com três triângulos as "Aldeas do Gentio Tapirapé". Narrando a expedição de Alfredo Olímpio de Oliveira realizada em 1911 escreve Angyone Costa (222-223) com referência aos Tapirapé daquela época: "Êstes índios ocupam três aldeias, distando a primeira da margem do rio dois dias de viagem e a segunda três, não tendo o explorador visitado a terceira."

Ainda no relatório da expedição dominicana de 1914, publicado no "Mensageiro do Santo Rosário", lê-se (317): "Os Tapirapé formam três grupos, ou melhor, três malocas, separadas por cinco dias de viagem. Pode o indio percorrer cincoenta quilômetros por dia. Daí vê-se que região imensa ocupa uma tribo relativamente pouco numerosa. A aldeia visitada tinha dezesseis choupanas, cada uma abrigando diversas famílias. Bem verdade é que, ao aproximar-se dos padres, esvaziaram-se alguns ranchos e arrastadas por um chefe desconfiado, famílias correram a esconder-se na floresta. O pessoal encontrado não excedia 160 almas: disto é fácil inferir que a tribo não vai além de uns mil habitantes."

A notícia sôbre a viagem do dr. Francisco Mandacarú publicada em 1912 diz que a aldeia tapirapé visitada por êste explorador tinha 268 habitantes, observando que "uma aldeia consiste quase sempre apenas numa única família numerosa." Mas não menciona o número das aldeias (cf. Kissenberth *2* 43-44).

O mesmo se dá com a acima citada informação acêrca da viagem do inspetor dos índios que só declara terem sido descobertos "cêrca de 1.000 ou 1.500" Tapirapé ainda existentes (Glass 139).

O Rev. Kegel me contou que, em agôsto de 1932, encontrou em Tampiitaua cêrca de quatorze casas com um pouco mais de 220 habitantes os quais, como já foi dito, se separaram em setembro, estando, porém, reunidos quando os visitou no ano seguinte. 50 a 60 dêles faleceram, no tempo das chuvas de 1932 a 1933 e só 3 a 4 crianças nascidas na mesma época foram vistas por êsse missionário. Havia então um único casal com três filhos, tendo os outros casais com prole só um ou dois. Quando, em 1934, o sr. Kegel estêve em Tampiitaua, depois da partida dos várias vêzes aludidos "vinte" que em 1935 ainda não tinham voltado, viu só sete casas com 113 habitantes. É de supor que mais algumas famílias ficaram ausentes durante a visita do missionário naquele ano. Pois em 1935 contei 130 Tapirapé. Moravam nas sete casas vistas pelo sr. Kegel, no ano anterior e, além disso, numa oitava casa que não tinha o acabamento das outras, bem como na casa-dos-homens.

Os 147 Tapirapé contados por Wagley, poucos anos depois, tinham nove casas ao redor da casa-dos-homens (Wagley *4* 6 e 55).

Em 19 de julho de 1947 encontrei uma Tampiitaua habitada por 62 indivíduos morando em sete casas agrupadas em tôrno da casa-dos-homens, sendo que uma oitava casa, aberta nos lados estreitos, não continha nada além do túmulo de um menino. Pouco antes, já tinha visto na cidade de Goiás uma Tapirapé com dois filhos mestiços, em Leopoldina um menino tapirapé e em Pôrto Velho uma mulher tapirapé vivendo entre os sertanejos.

Quando Wagley (*8* 99), em 1953, visitou os Tapirapé na sua nova aldeia situada perto da foz do rio homônimo, encontrou apenas 51. Dois anos depois, o padre Francisco, missionário francês que vive com êste grupo local, me confirmou êste número e mencionou, ainda, 2 Tapirapé morando com os vizinhos Karajá. A aldeia tapirapé tinha, então (em outubro de 1955), seis casas circundando a casa-dos-homens. Em 13 de março de 1963, o mesmo informante disse-me ter o número dos Tapirapé desta aldeia aumentado para 62.

O problema principal na elaboração das seguintes estatísticas é o cálculo da idade. A impressão que me deu a aparência física do recenseado, podia ser controlada, mais ou menos, por datas do passado histórico. A mais longínqua delas era a da visita de Alfredo Olímpio de Oliveira no ano de 1911, muito bem lembrada por Kamairahó (cf. cap. III). Servia esta visita, então vinte e quatro anos distantes, como ponto de referência para as informações dadas por êste índio que, naquela ocasião, era adolescente de cêrca de quinze anos. Recordava êle o tamanho que certos recenseandos tinham no tempo da chegada do Alfredo e até o adôrno que, então, assinalava sua situação etária. Indicava os que não tinham nascido ainda. Determinar a idade de alguns dêstes dependia mais da estimativa feita por mim em colaboração com o Rev. Kegel. Para o cálculo referente aos mais novos havia as observações exatas que êste companheiro de viagem

teve ensejo de fazer durante vários anos. Quando, em 1947, visitei os Tapirapé pela segunda vez, tive à disposição não só os dados de 1935, mas também o critério de um médico que era meu companheiro Dr. Haroldo Cândido de Oliveira e as informações de Valentim Gomes que, depois de 1935, havia visitado Tampiitaua várias vêzes.

QUADRO I (1935)

IDADE	SEXO MASCULINO				SEXO FEMININO			
	indivíduos	*casados*	*filhos*	*filhas*	*indivíduos*	*casadas*	*filhos*	*filhas*
menos de 1 ano	—	—	—	—	2	—	—	—
1–2 anos........	1	—	—	—	2	—	—	—
3–5 anos........	9	—	—	—	7	—	—	—
6–10 anos......	7	—	—	—	11	—	—	—
11–14 anos.....	9	—	—	—	7	6	—	—
15–17 anos.....	5	1	—	—	—	—	—	—
18–20 anos.....	9	8	—	2	6	6	—	—
21–25 anos.....	11	10	1	4	5	5	2	2
26–30 anos.....	5	4	1	1	9	9	4	10
31–35 anos.....	8	7	2	5	7	6	5	2
36–40 anos.....	3	3	1	1	1	1	1	1
41–45 anos.....	2	2	1	—	2	2	2	1
46–50 anos.....	—	—	—	—	1	—	—	—
56–60 anos.....	—	—	—	—	1	—	2	—
TOTAIS	69	35	6	13	61	35	16	16

QUADRO II (19-7-1947)

IDADE	SEXO MASCULINO				SEXO FEMININO			
	indivíduos	*casados*	*filhos*	*filhas*	*indivíduos*	*casadas*	*filhos*	*filhas*
1–2 anos........	4	—	—	—	2	—	—	—
3–5 anos........	1	—	—	—	1	—	—	—
6–10 anos......	1	—	—	—	2	—	—	—
11–14 anos.....	6	2	—	—	1	—	—	—
15–17 anos.....	1	1	—	—	4	4	—	—
18–20 anos.....	6	5	1	1	10	10	1	3
21–25 anos.....	3	3	—	1	1	1	—	1
26–30 anos.....	3	3	2	—	3	3	3	—
31–35 anos.....	3	3	1	—	1	1	1	—
36–40 anos.....	2	2	—	2	2	2	—	—
41–45 anos.....	—	—	—	—	1	1	—	—
46–50 anos.....	1	1	—	—	—	—	—	—
TOTAIS	31	20	4	4	28	22	5	4

Há, neste quadro, referência a dois casos de biginia que são o de Iräpaí (43a) com Mikantú (38a) e Maräromyó (2:40a) e o de Antônio Pereira Vuatanamy (115:45a) com Maeteraó (42a) e Eiroa (48a). Omiti as 3 crianças, pròvàvelmente meninos, que, na confusão criada pelo exame médico, não foram recenseadas.

Os recenseamentos feitos em 1935 e 1947 mostram o seguinte: 1935: Entre os 38 indivíduos masculinos de 18 a 45 anos estavam os pais de 19 filhos e filhas e entre os 26 indivíduos femininos de 21 a 60 anos estavam as mães de 32 filhos e filhas. 1947: Entre os 17 indivíduos masculinos de 18 a 40 anos estavam os pais de 8 filhos e filhas e entre os 15 indivíduos de 18 a 35 anos estavam as mães de 9 filhos e filhas.

Entre êstes filhos e filhas não se acham incluidos os que foram declarados enteados ou adotivos. É possível que haja entre êles, além disso, enteados ou adotivos não declarados. Neste caso, o número relativamente pequeno de filhos com pai vivo ou mãe viva seria ainda menor.

Entre os casais com filhos procedentes de matrimônio existente por ocasião do recenseamento de 1935 havia um casal com 3 filhos, 2 casais com 2 filhos e 5 casais com 1 filho cada um. Em 1947 contamos um casal com 2 filhos e 3 casais com 1 filho cada um, além de uma mulher no sétimo mês da gravidez.

Em 1935, havia um avô de 45 anos com uma neta de 3 anos, e uma avó de 60 anos com uma neta também com 3 anos. Um homem de 33 anos dizia-se avô de uma menina de 5 anos, órfã de pai e mãe. Êle era, talvez, irmão do avô da pequena. Em 1947, não encontramos nenhum avô ou avó.

QUADRO III

IDADES	1935			IDADES	1947		
	Masc.	*Fem.*	*Totais*		*Masc.*	*Fem.*	*Totais*
0-14 anos....	26	29	55	1-14 anos...	12	6	18
15-30 anos.....	30	20	50	15-30 anos...	13	18	31
31-60 anos.....	13	12	25	31-50 anos...	6	4	10
TOTAIS	69	61	130		31	28	59

Êste quadro comparativo de três classes etárias mostra:

1) que a classe dos indivíduos de mais de 30 anos, já em 1935 a menos numerosa, diminuiu, proporcionalmente, desde então, ainda mais;

2) que a classe dos indivíduos de menos de 15 anos, em 1935 a mais numerosa, tinha-se tornado, em 1947, consideràvelmente menor do que a classe do meio, mesmo se acrescentássemos ao seu número de 18 as 3 crianças não recenseadas;

3) que, portanto, a estrutura demográfica sofreu, no espaço de doze anos, mudanças nas quais baixou a expectativa de vida tanto do indivíduo como também do grupo local em sua totalidade.

Os quadros IV e V indicam número e sexo dos habitantes recenseados de cada casa assinalada nas plantas da aldeia de 1935 (fig. 8) e 1947 (fig. 9), dividindo cada sexo, ainda, em dois grupos segundo a idade.

QUADRO IV (1935)

	SEXO MASCULINO			SEXO FEMININO			TOTAIS DOS HABITANTES
	menos de 15 anos	*acima de 15 anos*	*totais*	*menos de 15 anos*	*acima de 15 anos*	*totais*	
casa *a*....	2	12	14	8	9	17	31
casa *b*....	2	4	6	3	4	7	13
casa *c*....	2	3	5	1	2	3	8
casa *d*....	1	2	3	2	3	5	8
casa *e*....	5	9	14	7	6	13	27
casa *f*. ...	3	4	7	1	4	5	12
casa *g*....	4	2	6	1	2	3	9
casa *h*....	2	4	6	6	2	8	14
takana ...	5	3	8	—	—	—	8
TOTAIS ...	26	43	69	29	32	61	130

QUADRO V (1947)

	SEXO MASCULINO			SEXO FEMININO			TOTAIS DOS HABITANTES
	menos de 15 anos	*acima de 15 anos*	*totais*	*menos de 15 anos*	*acima de 15 anos*	*totais*	
casa *a1* ..	2	3	5	1	3	4	9
casa *b1*...	2	3	5	1	3	4	9
casa *c1*...	2	3	5	1	4	5	10
casa *d1*...	2	5	7	2	5	7	14
casa *e1*...	—	1	1	1	1	2	3
casa *f1*. ..	1	1	2	—	2	2	4
casa *g1*...	3	3	6	—	4	4	10
TOTAIS ...	12	19	31	6	22	28	59

Nas seguintes listas dos habitantes de Tampiitaua em 1935 e 1947, dispostos segundo grupos residenciais, o número ímpar diante do nome designa indivíduo do sexo masculino, o par, indivíduo do sexo feminino. O número depois do nome indica anos de idade.

1935

Casa *a*	(1) Tenivuahaua 45	(2) Maräromyó 25
	(3) Kaunävanvynhó 18	(4) Ampitania 4-5
	(5) Vuiraí 28	(6) Kanuana 8
	(7) Kamairahó 38-40	(8) Purangkäí 42
	(9) Kovyra 8	(10) Tamparaví 20
	(11) Ikananchó 25	(12) Maraví 25
	(13) Manopavynghohó 18	(14) Tanchahó 6
	(15) Kanchovaní 32	(16) Tainchovó 18
	(17) Urukumy 34	(18) Chauävuyra 11
	(19) Anamó 4	(20) Tankaí 10
	(21) Kurakú 32	(22) Manärií 40
	(23) Inamoreo 22	(24) Airuvitynga 30
	(25) Kanió 18	(26) Tovanchinga 10 meses
	(27) Maäyma 25	(28) Tamanuaí 35
		(30) Monovípiruí 6
		(32) Maräampá 20
		(34) Mytynga 14
Casa *b*	(29) Kamairá 34	(36) Kuchámokóantinga 24
	(31) Tanupanchoa 38	(38) Tataanchoa 3
	(33) Auvantikantú 25	(40) Ätäkantú 35
	(35) Manchoí 35	(42) Mariampatyra 24
	(37) Auvanchova 4	(44) Kuaikantú 1
	(39) Komanchó 5	(46) Changkoná 8
		(48) Anampaí 45
Casa *c*	(41) Kamanané 27	(50) Äiroví 32
	(43) Chambekara 5	(52) Mariampinió 13
	(45) Changkoiampana 21	(54) Taipá 48
	(47) Anavuy 17	
	(49) Manimé 6	
Casa *d*	(51) Techipy 25	(56) Myäräí 60
	(53) Okanianchoa 13	(58) Manchiró 26
	(55) Panchäpytingí 16	(60) Maräkantú 3
		(62) Tainpachoa 4
		(64) Iparehungahó 30
Casa *e*	(57) Vuatanamy 42	(66) Chaäroví 35
	(59) Makauvanó 5	(68) Tanteí 13
	(61) Pauí 20	(70) Uiná 10
	(63) Karanchipá 27	(72) Maravauinga 12
	(65) Irimaukauhó 25	(74) Tamparavautinga 35
	(67) Manangkachá 6	(76) Kuchiraua 8
	(69) Avarinó 35	(78) Tamparaua 32
	(71) Maäreá 22	(80) Ipateranchoví 6 meses
	(73) Kamoryvanghó 14	(82) Antanchovitynga 20
	(75) Panchäaví 22	(84) Aokopetinga 22
	(77) Vuamporaí 1	(86) Irumé 8
	(79) Kampytaua 4	(88) Äiriva 7
	(81) Koroí 26	(90) Ananchiró 26
	(83) Chavampykantú 22	
Casa *f*	(85) Iravuy 26	(92) Maräampí 28
	(87) Manavangkó 10	(94) Tamparavó 20
	(89) Toripokó 3	(96) Amoanchoví 26
	(91) Okané-Vuananó 23	(98) Marachova 4
	(93) Auayauí 13	(100) Tora-Manäaia 18
	(95) Chapoko 18	
	(97) Etymiana 18	

Casa *g* (99) Vuanomanchí 36
(101) Panchiaua 7
(103) Vuanangkauna 3
(105) Kuraá 5
(107) Kaunävynga 14
(109) Manggambí 32

(102) Mareámpavuynga 28
(104) Choaväró 6
(106) Ipayva 35

Casa *h* (111) Maninohó 33
(113) Maky 8
(115) Panchaí 20
(117) Anäí 17
(119) Kanchuvanihó 20
(121) Tyvära 8

(108) Pauyngó 30
(110) Meí (Mo) 5
(112) Champií 13
(114) Äirovytyngaho 13
(116) Mypytyngí 28
(118) Echaí 4
(120) Maräavuy 1 e 6 meses
(122) Myaí 7

takana. (123) Tampirí 12
(125) Yangkymytymynga 11
(127) Uparanchoí 18
(129) Urukumy (Paulo) 13
(131) Kamorivuauí 12
(133) Auvanavynga 16
(135) Kamorivuangangtuí 11
(137) Anavaní 17

1947

Casa *a*1 (1a) Uparanchoí 30 (cf. n. 127)
(3a) Kamorivuauí 24 (cf. n. 131)
(5a) Tyvarí 1
(7a) Kaureonggi 28
(9a) Antopá 2

(2a) Tanimaró 18
(4a) Mytyó 20
(6a) Kaí 1
(8a) Maräampá 30 (cf. n. 32)

Casa *b*1 (11a) Taká-Pancheparení 8
(13a) Tauey 14
(15a) Imareuí 25
(17a) Kanoioí 18
(19a) Pancheparení (Julião) 20

(10a) Anaí 7
(12a) Amoá 30
(14a) Pauió 16
(16a) Moí (Myaí) 20 (cf. n. 122)

Casa *c*1 (21a) Imananaió 20 (cf. n. 101 ?)
(23a) Ingiangkymá 12
(25a) Tanupanchoa-Kamanané 50 (cf. n. 31)
(27a) Charió 14
(29a) Iravuy 36-38 (cf. n. 85)

(18a) Eirovytinghó 18 (cf. n. 118 ?)
(20a) Kuchaikantú 1
(22a) Iparevuaí 18
(24a) Tainchovoí 16
(26a) Maräampí 38-40 (cf.n.92)

Casa *d*1 (31a) Kamairahoí 20 (cf. n. 9)
(33a) Akomaí 14
(35a) Kanchuvanihó 38 (cf. n. 119)
(37a) Chanangkantú-Auvangavuanga 16
(39a) Ekonominchinga 4
(41a) Anangyó 18
(43a) Iräpaí 32

(28a) Mareampayó 18
(30a) Maräavuy 13
(32a) Iparamäí 20
(34a) Tiaurova 4
(36a) Ampitania 17 (cf. n. 4)
(38a) Mikantú 18
(40a) Maräromyó 37 (cf. n. 2)

Casa *e*1 (45a) Vuatanamy (Antônio Pereira) 32 (cf. n. 115: Panchaí)

(42a) Maeteraó 24
(44a) Murió 8

Casa *f*1 (47a) Anavaní (Antônio) 29 (cf. n. 137)
(49a) Yvytú 2

(46a) Tamparaví 32 (cf. n. 10)
(48a) Eiroa 20

Casa *g*1 (51a) Chauvananchoa 12
(50a) Tanamanchoa 17
(53a) Hoangkoré 2
(52a) Eirova-Chaeroí 42 (cf. n. 24)
Airuvitynga
(55a) Tampirí-Chamaneyma 24 (cf. n. 123)
(54a) Mareampauangí 18
(57a) Niakymitania 20
(56a) Aranembé 30
(59a) Vuaritia 12
(61a) Ikoroantorí 35

Em 1935 ouvi e em 1937 publiquei que os Tapirapé tinham, antigamente, cinco aldeias cujos descendentes constituiam a população de Tampiitaua de então (Baldus *7* 86). Wagley (*2* 408-409) confirmou isso, acrescentando (*4* 5) que essas cinco aldeias "provàvelmente existiram até o limiar do século e que, dizem, tiveram população de aproximadamente duzentos indivíduos cada uma." Indica (*ib.*) como causa do abandono das aldeias ùnicamente as epidemias. Já mencionei que, no caso da aldeia abandonada em 1932, também o mêdo dos Kayapó deve ter contribuído. Digna de nota é a explicação segundo a qual os habitantes de três outras aldeias mudaram-se para Tampiitaua por não existirem mais pajés entre êles. Isso pode ter sido, naturalmente, conseqüência de epidemias. Mas o interessante é que os Tapirapé não me indicaram doença como causa do abandono das aldeias e sim a falta de *panché*.

A aldeia abandonada em 1932 tinha o nome de Moytaua, composição de *moyva*: taquari, e *taua:* aldeia. Fui informado de que as outras três aldeias extintas se chamaram: 1) Kuruantaua, sendo *kuruá* ou *koruá* a cucurbitácea que entrou como "cruá" no vernáculo; 2) Mankotaua, tendo sido Manko o nome de um Karajá que se tornou líder neste grupo local; 3) Chechotaua, podendo *chechó* ser o jeju ou contração de *chechoó*, "o grande chechó", o pirarucu, peixe muito maior do que aquêle.

Caso Chechotaua seja a aldeia Chichutaua da qual Wagley ouviu falar e cuja existência me foi confirmada em 1947 por vários informantes de Tampiitaua, podemos supor que os emigrados desta aldeia se tenham mudado para lá por aquela não ter sido abandonada de tudo e por todos os seus habitantes ou por restarem, pelo menos, plantações produtivas ao seu redor. Chichutaua me foi descrita como sendo "muito menor" do que Tampiitaua. Admitindo esta informação de 1947 e tendo em conta o número de indivíduos tapirapé encontrados neste ano, é de supor que a tribo inteira não passava, então, de cem.

A fundação de Tauiaho, a "Aldeia Nova", perto do Araguaia, não fêz cessar a vinda de notícias acêrca de contatos de seus habitantes com outra aldeia da mesma tribo, que, segundo me escreveu, em 1960, o sr. José Maria da Gama Malcher, estaria situada no divisor de águas do rio Tapirapé com o rio da Liberdade. Em seu livro saído em 1964, o mesmo secretário do Conselho Nacional de Proteção aos Índios afirma que "remanescentes" de Chichutaua e Tampiitaua convivem "na margem esquerda da foz do Tapirapé" (Malcher 193).

VI

Aparência física e adôrno

VINDO DOS KARAJÁ e chegando aos Tapirapé, notam-se logo serem êstes, têrmo médio, mais baixos e menos robustos; mais baixos, especialmente, do que os Karajá que vi em Santa Isabel, e menos robustos do que os habitantes de Beroromandú e de outras aldeias situadas ao norte da foz do rio Tapirapé. Krause (*2* 405) observou semelhantes diferenças nos sete indivíduos tapirapé que, ao todo, encontrou entre os Karajá, isto é, duas mulheres, três mocinhas e dois meninos. Indica (*ib.* 180) como estatura média dos homens karajá 166 cm para o grupo meridional e 160-162 cm para o grupo setentrional. A estatura média dos homens tapirapé era, em 1948, 157,3 ± 1,29 cm (cf. quadro II do apêndice). Também os Kayapó, com 165,7 cm de estatura média (Krause ib. 370), são mais altos do que os Tapirapé.

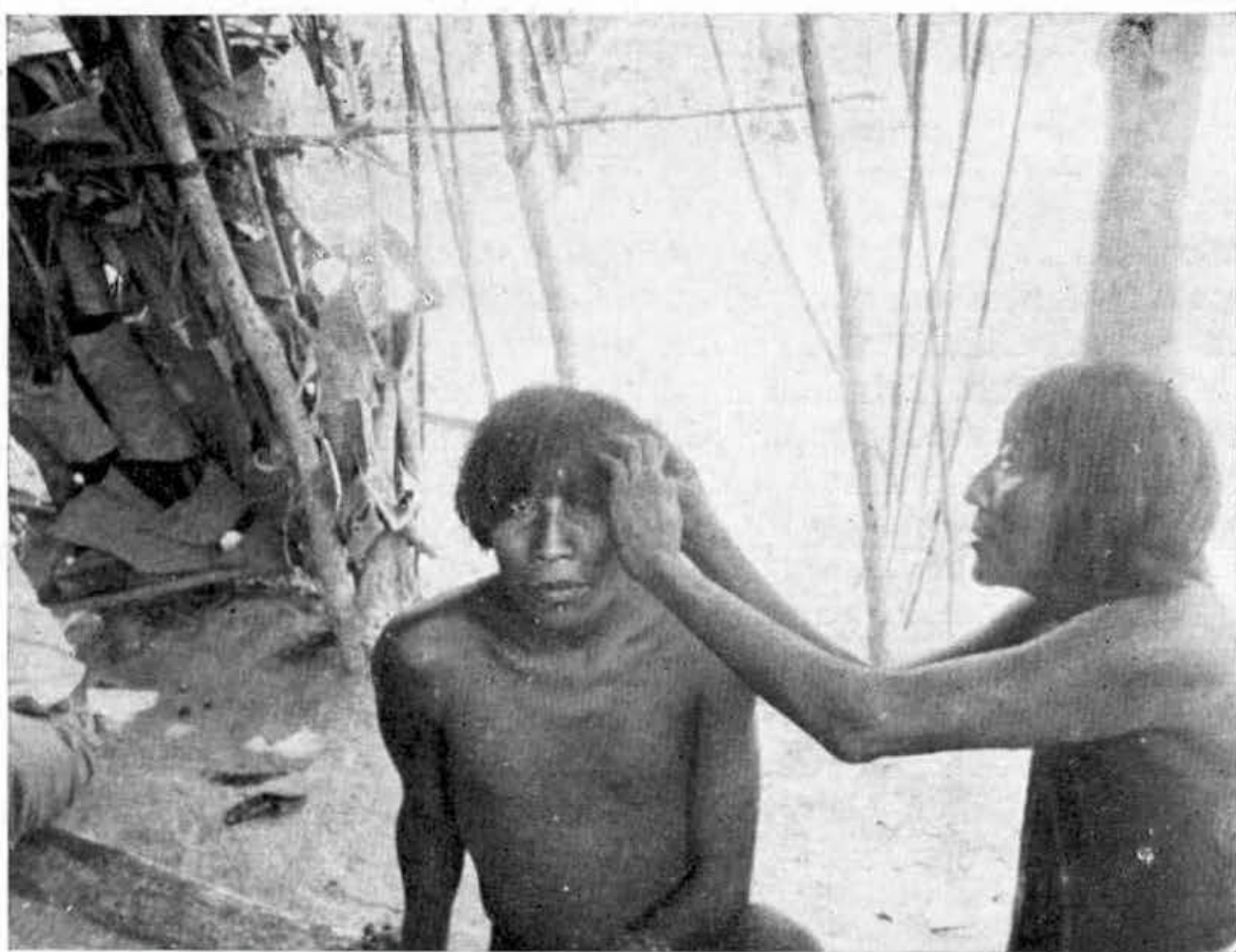



FOTO 1 — Tenivuahaua espiolhando a cabeça do filho Kaunävanvynhó. Nota-se o nariz aquilino daquele e o tembetá com dente de tapiti dêste.

Em tôdas as mencionadas tribos, as mulheres são de estatura consideràvelmente inferior à dos homens; entre os Tapirapé, elas tinham, em 1948, 144,7 ± 1,26 cm de estatura média (cf. quadro III do apêndice).

Segundo Azara (II 34), os Guaraní tinham, têrmo médio, duas polegadas a menos do que os espanhois, e com isso, estatura muito inferior à dos outros índios descritos por êle. Schultz-Kampfhenkel (200) designa as mulheres da tribo tupí dos Oayapí (Oyanpík) do divisor das águas do Jari e Oiapoque como "mulherzinhas pequeninas, como de um povo de anões, tendo 135cm de estatura". Os Xipáya e Kuruáya vistos por E. Snethlage (*1* 621) eram "antes pequenos do que grandes; só poucos podiam ser designados como de estatura mediana". Os seis homens guajajára estudados por Fróes Abreu (149) tinham 147-161cm de estatura.

O nariz aquilino que aparece em muitos Tupí, é encontrado também entre os Tapirapé (fot. 1 e 2).

Foto 2 — Manggambí

Nas notas de Rice (312) sôbre os Urubu lemos: "O nariz conforme mais ao tipo aquilino do que ao achatado que se vê em muitas tribos." "O nariz é curvo", diz Karl von den Steinen (*1* 238) com referência aos Jurúna e Adalberto príncipe da Prússia (635) menciona dos mesmos habitantes do baixo Xingu que suas faces se distinguem "vanta-

josamente já pelo bonito nariz curvo" das das outras tribos brasileiras que conheceu, isto é, dos "Coroados", Purí e de outros não-Tupí do rio Paraíba do Sul, etc. (*ib.* 419). Dos Kuruáya e Xipáya escreve E. Snethlage (*1* 621): "Não pude distinguir, de pronto, os membros de ambas as tribos; mas parecia-me ser mais freqüente entre os Kuruáya do que entre os Xipáya, especialmente entre os homens, um tipo com cabelos mais ou menos anelados e nariz grande e adunco". A respeito dos Mundurukú informa Martius (*2* I 388): "O nariz é forte, freqüentemente algum tanto curvo, e não tão curto e chato com ventas para fora, como o observamos entre os índios do Brasil oriental." Os Kaiová-Guaraní do nordeste paraguaio e da região limítrofe do Brasil têm, no dizer de Gustav von Koenigswald (378), "nariz bem formado, direito ou levemente curvo." Entre os Guayakí achei o nariz curvo, mas com as ventas acentuadamente abertas.

Vi Tapirapé com lábios finos. Alguns tinham pele muito clara. A menina Äirovytyngaho (fot. 3) parecia, a êste respeito, ser uma branca.

Foto 3 — Äirovytyngaho

Hans Staden (q 1, f.1) escreve acêrca dos Tupinambá: "São bonitos, tendo mulher e homem o mesmo corpo como a gente daqui, só que são queimados do sol, pois andam todos nus, os jovens e os velhos." O diário de Pero Lopes de Sousa (143) que, em 1531, visitou os Tupí da Bahia, descreve-os como segue: "A gente desta terra he toda alva. os homẽs mui bẽ dispostos e as molheres muj fermosas q̃ nõ hã nenhuã emveja as da

Rua nova de lixbõa." Achando o príncipe Adalberto (l. c.) as feições dos Jurúna distinguirem-se vantajosamente das das tribos não-tupí, êle queria dizer com isso que elas se assemelhavam mais do que as dos outros índios, aos traços europeus.

Comparando a tribo tupí dos Kamayurá com os Trumái, observa Herrmann Meyer (*1* 66) da primeira: "A inteligência superior exprime-se já pelas fisionomias muito mais desenvolvidas e nobres que, em parte, parecem completamente européias, em contraste ao tipo mongolóide dos Trumai." Hercules Florence (166) refere da tribo tupí dos Apiaká: "Êsses índios são muito mansos, de porte regular e bem feitos de talhe. A expressão da fisionomia é menos selvática; algumas mulheres moças parecem-se até com as mulheres do meio-dia da Europa. A tez é menos cobreada, porisso que moram em grandes florestas e constroem casas espaçosas." Na revista dominicana "Mensageiro do Santo Rosário", de janeiro de 1938, p. 239, lemos sôbre alguns "Ararandenas", nome êsse que, indubitavelmente, se refere à tribo tupí dos Ararandeuára ou Amanayé do Pará: "A côr da tez dêsses aborígenes é sensìvelmente mais alva do que a dos cayapós, carajás e cherentes, e as suas feições são bastante diferentes das dêles parecendo-se não pouco com as feições da raça branca." G. von Koenigswald (378) escreve que os Kaiová-Guaraní têm "estatura média e talhe elegante, destacando-se de outros índios pela côr da pele clara, pardo-amarelada. O rosto algum tanto redondo apresenta traços regulares."

A diferença entre Tapirapé e Karajá tão manifesta no talhe, não aparece no tipo do cabelo. Êste, em contraste ao conhecido cabelo liso

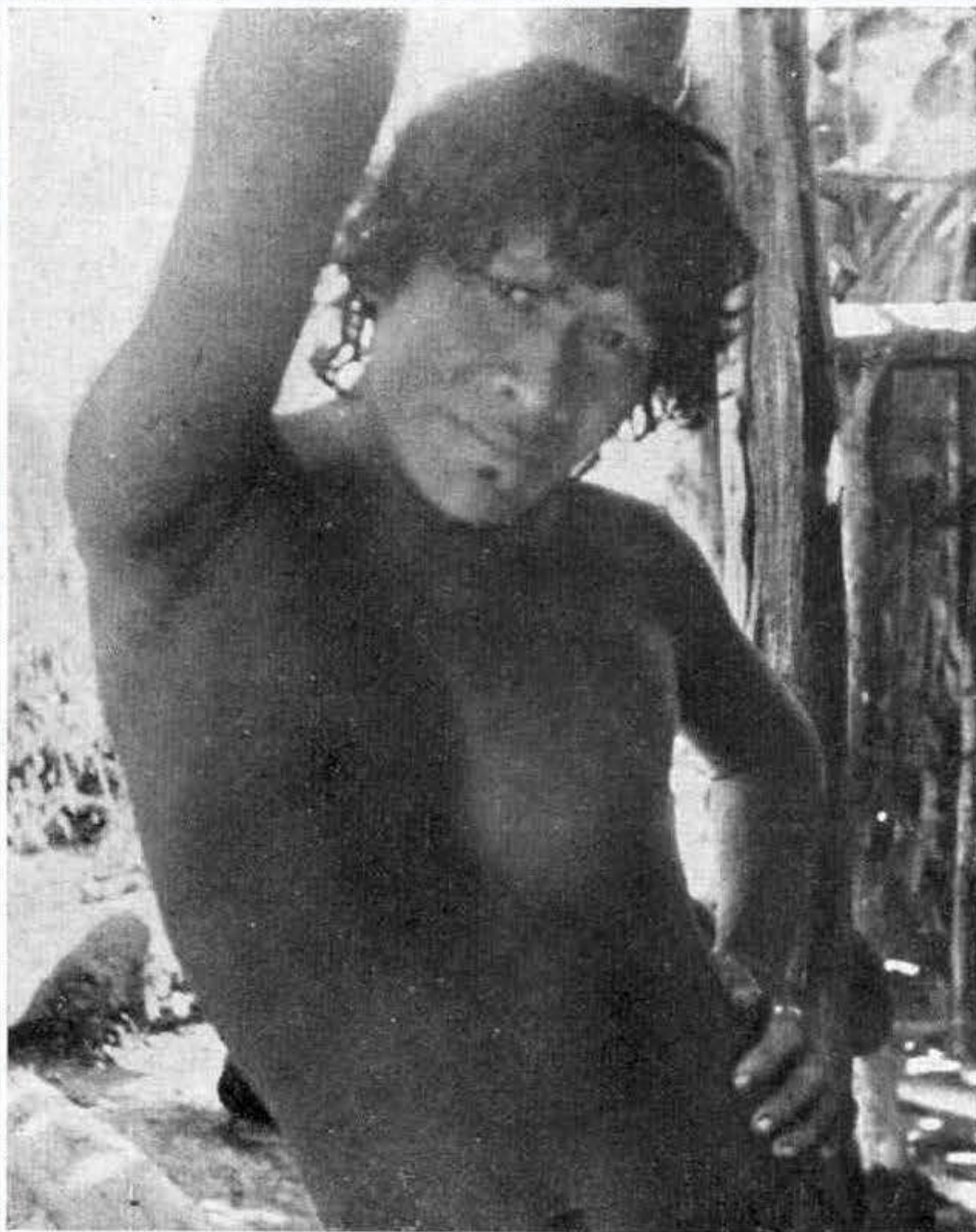



Foto 4 — Kamairá

do índio, é, em ambas as tribos, às vêzes um pouco anelado e não raro levemente ondulado (fot. 4 e 5; Baldus *12*, fig. 2), o que se percebe, principalmente, quando êle é despenteado ou comprido e solto.

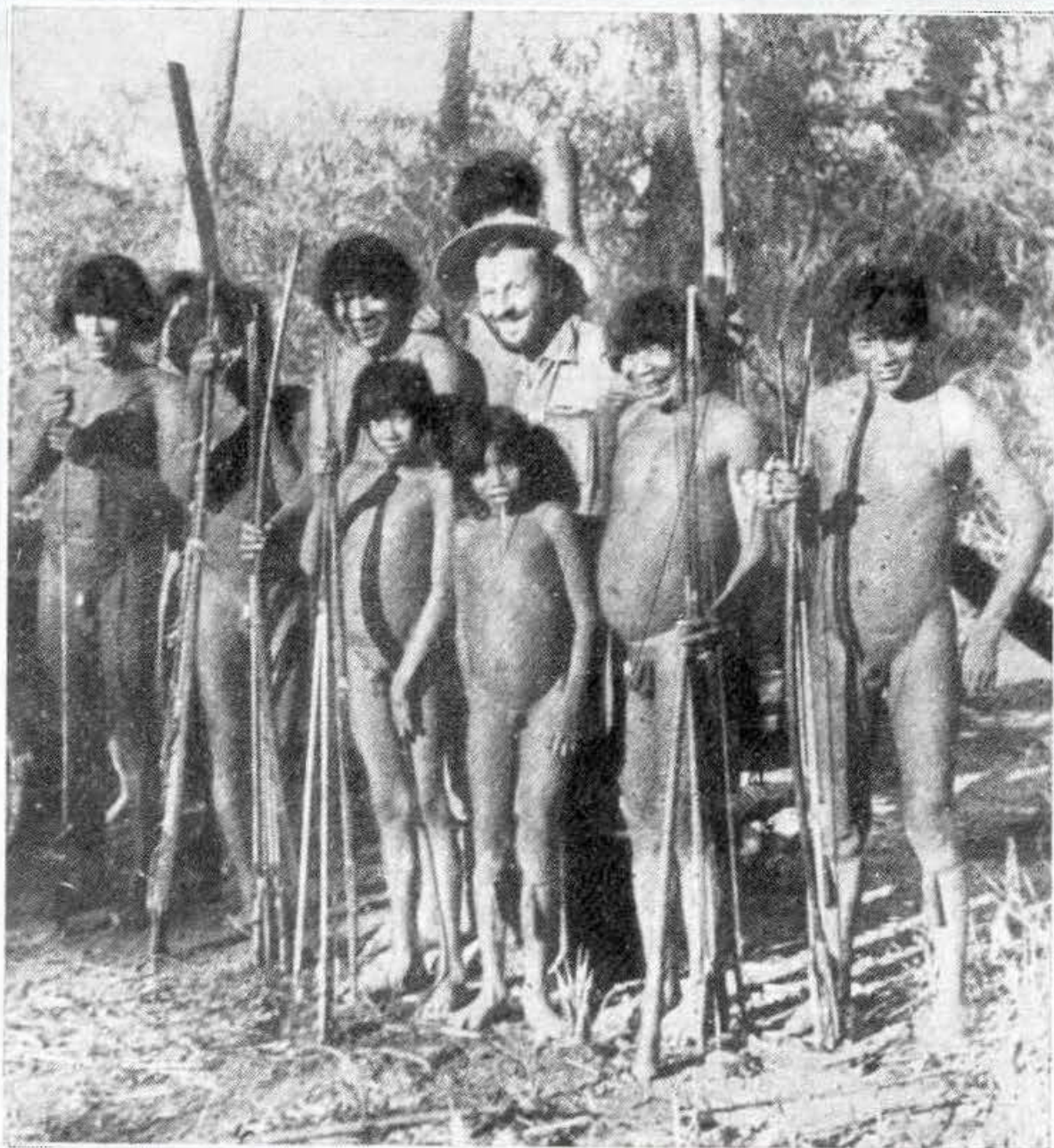



FOTO 5 — Homens, rapaz e menino

Rice (312) chama o cabelo dos Urubu "encrespado". Já mencionamos o "tipo com cabelos mais ou menos anelados" vistos por Snethlage entre os Kuruáya. Acêrca dos Bakairí informa von den Steinen (*1* 175): "Muitos tinham cabelo ondulado", o que, aliás, mostra a fotografia de um Bakairí classificado como "tipo judáico" pelo mesmo autor (*2* prancha XIII).

Não vi cabelo branco entre os Tapirapé. Geralmente, êle é raro entre índios, aparecendo só em idade muito avançada.

Nem entre os Tapirapé nem nas outras tribos sul-americanas visitadas por mim havia cabeça calva. Koch-Grünberg (*2* III 25), porém, achou entre os Karaíb do Roroima "vários homens com carecas notáveis, se bem que a cabeça não fôsse tão brilhante como em muitos carecas europeus". Mesmo uma reduzida clareira parecia ser desconhecida entre os Tapirapé, se podemos concluir de sua admiração sôbre os começos de calva na minha cabeça designados por êles com delicadeza como "cabelo pequeno".

Krause (*2* 185) escreve dos Karajá: "Um cheiro especial do corpo é próprio dos índios; êle é bastante forte e desagradavel para nós. Mas não se pode dizer em que medida é devido ao óleo que está ficando rançoso sôbre a pele e no cabelo." — A respeito disso tenho de dizer que apesar de ter bom olfato, nunca pude perceber, entre as tribos sul-americanas que visitei, um característico odor "racial". Koch-Grünberg (*2* III 26) escreve dos Taulipáng e de índios vizinhos: "Um odor natural do corpo existe, mas nunca o achei tão desagradável como o do negro." Não fala, portanto, de um cheiro típico do índio. Apesar disso há, para o meu olfato de etnógrafo, uma sensação que me lembra agradàvelmente os pesquisados da selva brasileira. Consiste na mistura dos cheiros de lenha queimada e de urucu gordurento. Assim cheirava o índio e assim cheiram, ainda, muitos objetos dêle no museu.

Embora alguns Tapirapé tivessem pele bastante clara, a maioria não correspondia ao ideal tribal de beleza o qual era branco, tão branco como a pele quase coberta do europeu do norte. As mulheres apalpavam incansàvelmente os meus braços quando arregacei as mangas; exprimiam, dêste modo, sua admiração pela alvura cutânea. Daniel, brasileiro nortista que tomei a meu serviço e que era quase tão escuro quanto a maioria delas, não despertou tal atenção. Não obstante essas diferenças, os Tapirapé designavam sua própria pele exatamente como a minha com o têrmo *chinga*, "branco" (Stradelli 676: tinga).

Também outras tribos sul-americanas preferem a pele branca. Krause (*2* 185) escreve: "Ideal dos Karajá é a pele mais alva possível; êles apreciavam extremamente a minha pele branca, querendo êles próprios ser bem brancos (cf. o papel do branco nos mitos)." Já em 1663 relata Simão de Vasconcellos (LX) que os índios do Brasil contaram aos portuguêses terem sido os seus antepassados "gente de côr branca", e quando foram perguntados por que êles mesmos não se conservaram brancos, responderam (LXI): "Façamos uma experiencia: trocai vós outros comnosco os trajos, e andai nus ao sol, e á chuva, quaes nós andamos; e vereis logo, que de brancos vos heis de tornar da nossa côr." Pareciam-se, portanto, êsses índios com os Tapirapé na equiparação da côr da sua pele com a côr da pele dos brancos. Digno de nota é o fato de não sòmente índios da mata como os Tapirapé e índios do rio como os Karajá darem preferência à pele branca, mas também índios da savana como os Toba. No mito do incêndio universal desta tribo do Chaco, um único homem sobreviveu ao fogo que destruiu tôda a terra. "Mas não havia mulher. Então baixaram do céu uma mulher atada numa corda e cortaram a corda do lado de cima, quando a mulher estava perto da terra. E como a cortaram muito perto da terra, saiu feia, mas se tivessem cortado a corda mais acima, a mulher teria saido linda, e assim todos os índios seriam brancos e lindos." (Lehmann-Nitsche *6* 195, 196). Como se vê, "branco" e "lindo" são expressamente ligados nesse mito.

Como a maioria dos Tapirapé não correspondia ao ideal tribal de beleza no tocante à côr da pele, ficava longe dêste ideal também quanto à estatura, pois admiravam os altos apesar de serem quase todos êles baixos.

Em 1935, os Tapirapé, homem e mulher, andavam tão completamente nus como os Tupí descritos, no século XVI, por Pero Vaz de Caminha (88), Hans Staden (l. c.), Jean de Léry (96, 108), Anchieta (*2* 426), Gabriel Soares de Sousa (388) e outros quinhentistas. E como quase todos os índios do Brasil, os Tapirapé andam descalços. Os homens usavam só o estôjo peniano e, às vêzes, o cordel da cintura.

Quando perguntei aos Tapirapé o nome dêsse estôjo, alguém disse: *nohó*. Assim, os Karajá chamam o pênis. Mas não usam estôjo; atam o prepúcio diante da glande com uma corda de algodão que chamam *noodakán* (Krause *2* 204). Mais tarde ouvi em Tampiitaua o têrmo *cherakuichivohaua* como designação de "meu estôjo peniano", sendo *che-rakui* ou *che-rakunia* em tapirapé "meu pênis".

O estôjo peniano dos Tapirapé consiste numa tira de entrecasca de 1,5 a 2 cm de largura, que tomam do talo da fôlha central da palmeira chamada *pinavó* por êles e simplesmente "palmeira" pelos sertanejos do Araguaia. Cada homem tapirapé possui, em geral, certa quantidade destas tiras, que em rolos e aos molhos, pendura na parede da casa. Para confeccionar o estôjo, a tira é dobrada de modo que suas extremidades quase se toquem. Estas são juntamente metidas no laço assim produzido. Forma-se, dêste modo, um funil com bordas oblíquas que, às vêzes, é adornado por algumas queimaduras produzidas por ligeiros toques com brasa (fot. 6). Antes de dobrar a tira no meio, dobram oblìquamente uma extremidade e, depois, com nôvo dobramento, sobrepõem à tira a parte triangular dobrada, voltando, dêste modo, a extremidade dobrada a ser retangular. Graças a êste dispositivo, a extremidade duas vêzes dobrada fica, junto com a outra extremidade, apertada e segura no laço que, devido à rigidez da matéria-prima, conserva a tendência de escachar-se.

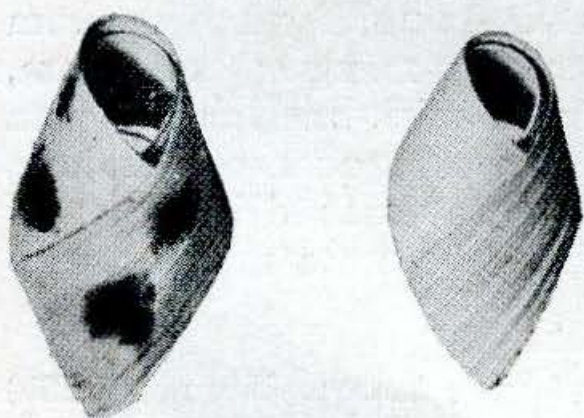



Foto 6 — Estojos penianos

Geralmente, o homem prepara um nôvo estôjo ao levantar-se de manhã. O prepúcio é puxado pelo funil de tal maneira que sobressai na abertura menor, sendo atado ao redor como um cabo de chouriço e ficando erguido. Assim, o funil é invertido, isto é, posto com a abertura menor para cima, ficando na frente a ponta da borda maior (fot. 5, 7-9; Baldus *12* figs. 2, 3, 5, 6, 8-10).

Mesmo nas fotografias se vê que a côr amarela da tira de entrecasca se destaca claramente da côr do corpo. Pode ser, por isso, que o desejo de chamar a atenção do outro sexo contribui para a introdução do estôjo. Ao mesmo tempo é possível, também, que atribuiram ao estôjo a mesma finalidade que, segundo Krause (*2* 204), o Karajá atribue à sua corda peniana, isto é, de ocultar a glande perante os olhares das mulheres. Não há dúvida, porém, que tanto o estôjo como a corda servem para proteger contra insetos e carrapatos. Conhecemos casos em que êstes parasitos encravaram sua tromba, para sugar, exatamente na abertura da uretra. Os Tapirapé não distinguem as espécies dêstes ácaros, chamando-as tôdas de *tantevoga*.

Para Karl von den Steinen (*2* 193) o estôjo representa um progresso em relação à corda, tendo a vantagem de não entrar tanto na carne como esta. O fato de vizinhos tão próximos dos Tapirapé como os Karajá ainda

não terem aproveitado essa vantagem mostra que um melhoramento aparente nem sempre leva a aceitar um traço cultural estranho.

Meninos pequenos não protegem o membro. Como o adolescente karajá não usa a corda peniana antes de ter o cabelo cortado para a iniciação, assim também só por ocasião dêste corte de cabelo, o jovem Tapirapé usa o estôjo pela primeira vez.

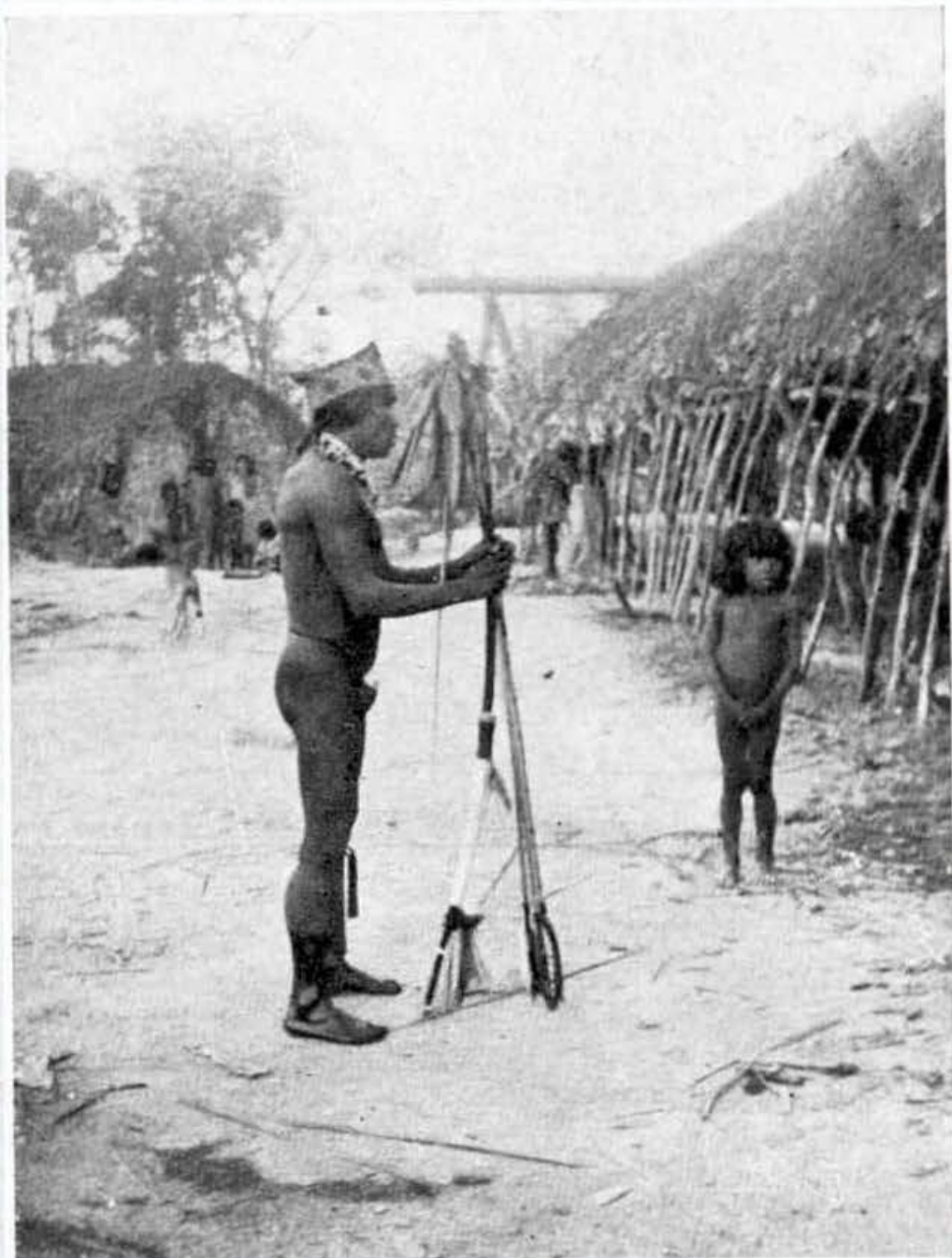



FOTO 7 — Vuatanamy, com o arco cerimonial, dirigindo dançarinos que estão dentro da *takana*.

A importância do estôjo peniano para os Tapirapé é, talvez, evidenciada pelo fato de até os bonecos de cêra serem munidos de tal estôjo (cf. fot. 72).

Encontamos esta espécie de estôjo num território mais ou menos conexo, isto é, numa série de tribos vizinhas. Os Kayapó (Krause *2*, 376 e fig. 217) usam estôjo que se assemelha ao dos Tapirapé e é chamado *imudjé* (*imu*: pênis). Semelhante é o estôjo dos Jurúna (von den Steinen *1*, 239, *2*, 192, e Adalbert Prinz von Preussen 656) como também o dos Xipáya e Kuruáya (E. Snethlage *1*, fig. 1-4). Dos Mundurukú disse von Martius (*2*, I, 388) que os homens usam "um suspensório de algodão ou a *tacanha-oba*", descrevendo esta como um "pedaço de folha de palmeira cilìndricamente enrolado"

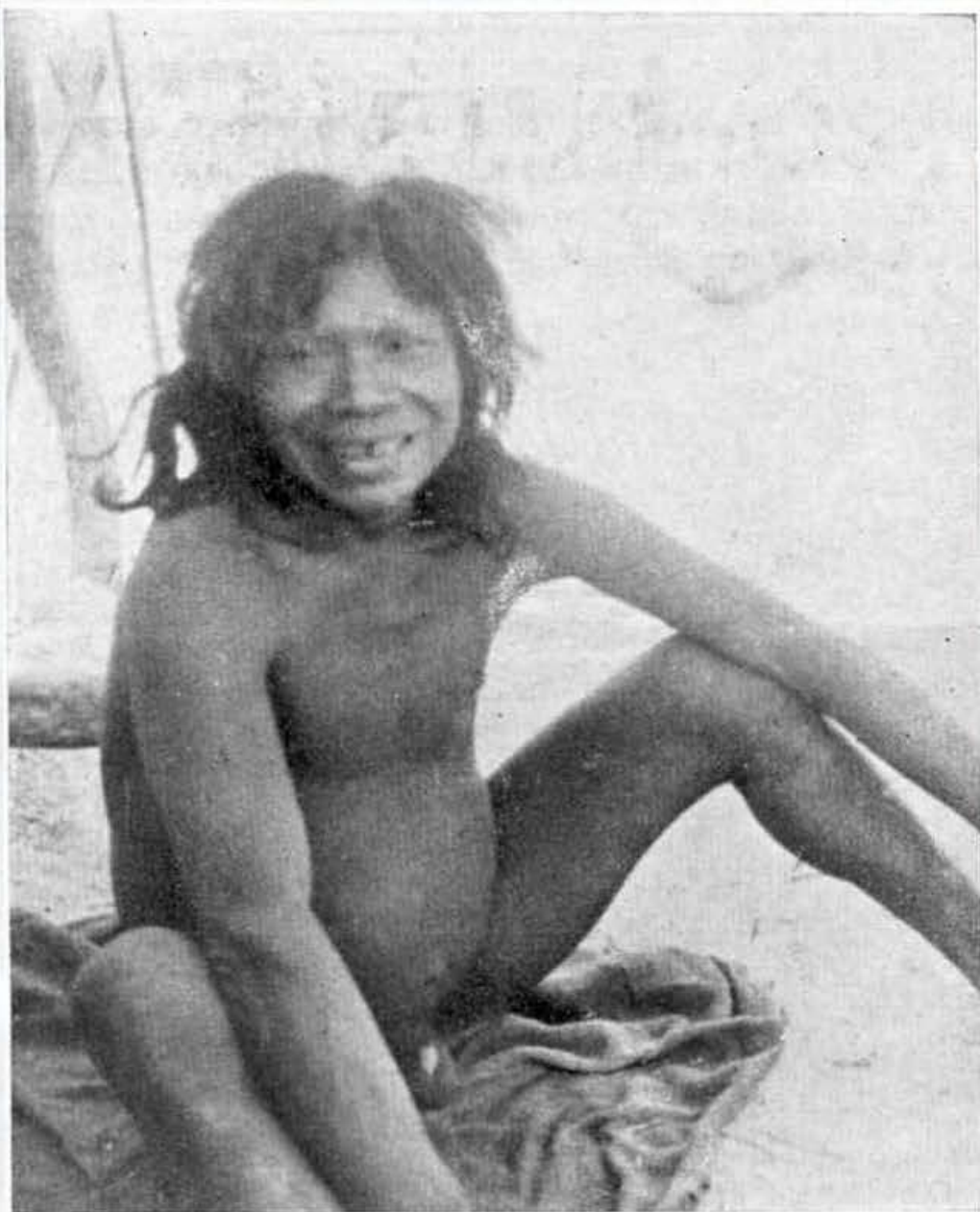



Foto 8 — Vuanomanchí.

(ibidem, 211), enquanto afirma dela em outro lugar (*ibidem*, II, 87): "Entre diversos povos índios diferente em forma e matéria. Os Tupí usam um simples pedaço de folha de palmeira enrolado." Dos Apiaká relata José da Silva Guimarães (311): "Os homens cobrem as partes genitais com folhas verdes", o que Florence (165) exprime mais exatamente quando escreve: "Os homens amarram ao prepúcio um cartuchinho de fôlha de pacova, cuja ligadura faz entrar o membro que desaparece de todo." A certa distância dos Apiaká, a qual, apesar de grande, não exclui completamente a possibilidade de contato temporário, vivem os Huari cujo estôjo peniano representado por Nordenskiöld (*7*, prancha 42) assemelha-se ao dos Tapirapé. Também os Borôro possuem estôjo semelhante. Êstes, porém, de acôrdo com o talhe desta tribo separada dos Tapirapé sòmente pelo território Xavánte, é maior do que o estôjo tapirapé, distinguindo-se dêle, às vêzes, também pela particularidade de que, ao acabar sua fabricação, a extremidade sobressalente da tira não é cortada, mas transformada numa bandeirazinha pintada de diferentes desenhos que se destaca ostensivamente do funil (cf. Colbacchini 31, e von den Steinen *2*, fig. 17).

A citada afirmação de von Martius (*2*, II, 87), uma observação de Krickeberg (251) e o mapa de distribuição em Nordenskiöld (*6*, mapa 19) podem levar à suposição de ser o estôjo peniano usado pelos Tapirapé e por tôdas as outras tribos mencionadas um caraterístico dos Tupí. Mas isto é errado pelas razões seguintes:

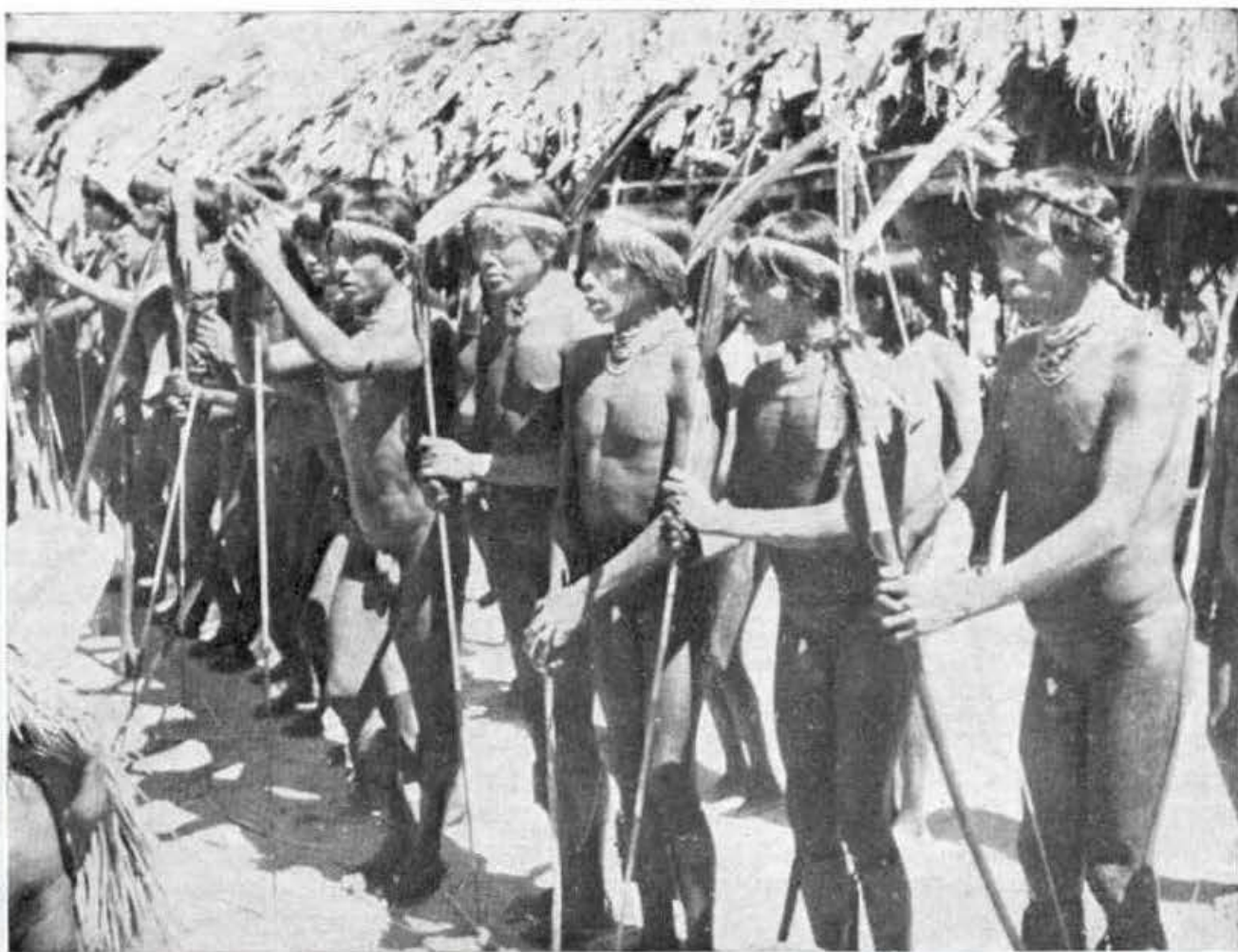



Foto 9 — Dançarinos

1) Os Jurúna, Xipáya, Kuruáya, Mundurukú e Apiaká que, segundo Krickeberg (mapa de América do Sul) e Métraux (*2*, 23-26) são Tupí, devem ser considerados como tais sòmente com reservas.

2) Os Huari são vizinhos da tribo tupí dos Pauserna-Guarayo, distinguindo-se dela, porém, na língua e na cultura material (cf. Nordenskiöld *7*).

3) Os Borôro não têm parentesco algum com os Tupí, nem são vizinhos duma tribo desta família.

4) O "*penis cover*" atribuido por Nordenskiöld (l. c.) tanto à tribo tupí dos Parintintín como aos Tapirapé consiste entre aquêles índios do vale do Madeira numa bainha que pende para baixo e dá na vista especialmente pelo seu comprimento (cf. Métraux *2*, 172, prancha VIc, e 269, fig. 28), sendo bem diferente do estôjo tapirapé.

5) Segundo a literatura dos séculos XVI e XVII, os Tupinambá do Rio de Janeiro evidentemente não possuiam estojo como os Tapirapé, sendo pelo menos duvidoso o seu uso entre os Tupí da Bahia e do Maranhão. Segundo Léry (97), entre os primeiros, alguns anciões, mas não todos e também nem os moços nem os meninos, costumavam envolver o pênis com fios de algodão em duas fôlhas ou num pano europeu. Êste francês supõe que êles fizessem isso apenas para ocultar alguma doença que na velhice lhes atacava o membro. — Dos Tupí encontrados por Cabral em Porto Seguro disse Pero Vaz de Caminha (91) sòmente: "Nenhum dêles era fanado, mas (antes) todos assim como nós." Um observador e relator tão exato como êle teria mencionado, seguramente, objeto tão notável como o estojo peniano, se êste tivesse existido, pois as citadas palavras mostram o autor ter prestado atenção especial ao membro dos homens estranhos, o que, aliás, era importante, naquele tempo, para os cristãos que estavam em guerra com os infieis circuncisos (ou, como diz o escrivão da frota portuguesa: "fanados"). — Gabriel Soares de Sousa (369) limita-se a relatar dos "mancebos Tupinambás" da Bahia: "... cobrem os membros genitais com alguma coisa por galantaria, e não pelo cobrir." Esta frase não esclarece se ataram o prepúcio com uma corda, se meteram a glande num estôjo ou se usavam tanga. — Sôbre os Tupinambá do Maranhão, informação a respeito foi

dada por Claude d'Abbeville (276, f. 2, 277, f. 1), informação que está de acôrdo com a de seu confrade Yves d'Evreux. Segundo o padre Claude, todos os homens casados e, especialmente, os anciões costumavam cobrir suas vergonhas com um trapo vermelho ou azul chamado *caraioue* que estava seguro num fio de algodão e chegava até os joelhos. Os meninos e solteiros não o usavam e contentavam-se, especialmente os adolescentes, com atarem o prepúcio por meio dum fio de algodão ou "qualquer pequena fôlha de palmeira" (quelque petitte feuille de *Pindo*). Não sabemos se esta pequena fôlha tomou a forma do estôjo tapirapé.

6) Também os Tembé, Ararandeuára (Manaié) e Urubú, tribos essas entre as quais há, talvez, descendentes diretos daqueles Tupí do Maranhão, não usam estôjo peniano. Os Tembé (Barbosa Rodrigues apud Métraux *2*, 126) e os Ararandeuára (Lange apud Métraux, ibidem) atam o prepúcio, e os Urubú "escondem o membro viril dentro do escroto, amarrando-o com um fio de algodão." (Rice 313).

7) O estôjo peniano não é usado pelas tribos tupí dos Auetö e Kamayurá. Segundo Karl von den Steinen (*2*, 192), entre os índios do rio Culiseu com exceção dos Trumái, o cordel de cintura serve para alongar o prepúcio o qual é metido debaixo dêle de modo que sua parte extrema fique apertada pela corda. Os Trumái atavam o prepúcio diante da glande com fio de algodão.

8) Os Botocudos que, até há pouco, foram considerados membros da grande família lingüística gê à qual pertencem, também, os Kayapó, e cujo território se estendia do este do Estado de Minas Gerais até o Estado do Espírito Santo, deixando-os antigamente, talvez, de quando em quando, entrar em contato com os Tupinambá, possuiram, segundo a figura 4 da prancha 14 do atlas do primeiro tomo da descrição de viagem do príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, um estôjo peniano semelhante ao daqueles vizinhos setentrionais dos Tapirapé e, com isso, semelhante também ao estôjo dos próprios Tapirapé.

O cordel da cintura é chamado em tapirapé *anchekuakuán* ou *chikoangkoháua*. Consiste em fios de algodão e é torcido na coxa, pela mulher, mas usado sòmente pelo homem. Êste o coloca de maneira que fique um bom pedaço abaixo do umbigo (cf. Fot. 5, 7, 9, 10; Baldus *12* figs. 2, 3, 5, 6, 8-10). Pode ser que isso confirme a suposição evolucionista de von den Steinen (*l. c.*) de o cordel da cintura ter tido, antigamente, a função do estôjo peniano. Entre os Tapirapé atuais, êsse cordel pode ser considerado, ao lado do tembetá, como distintivo do sexo masculino. Raramente serve como meio de transporte. Acontece que penduram um pente nêle ou, modernamente, também uma tesoura. O exemplar do Museu Paulista (R. G. 436), formado pelo enrolamento de 6 fios de algodão tingidos de preto e amarrados em nó nas extremidades, tem 72cm de comprimento.

Contou-me Charles Wagley ter encontrado, em 1939, charpas de carregar criança que as mulheres tapirapé levavam a tiracolo. Em 1937, missionários dominicanos tinham subido o rio Tapirapé trazendo muita fazenda. As charpas eram feitas desta fazenda. É digno de nota o fato de que, nem em 1935, nem em 1947 existiam peças semelhantes em Tampiitaua. Digno de nota, pois teria sido possível transportar as crianças em pequena rêde de dormir. Além disso, eu tinha distribuído muitos panos que poderiam ter servido de charpas para carregar criança. Tais charpas são usadas não sòmente pelos vizinhos Kayapó (Krause *2*, 394), mas também aparecem como traço cultural típico dos Tupí. É verdade que as mulheres kamayurá representadas por von den Steinen (*2*, prancha IX) não usam essas charpas. Mas tais peças foram encontradas entre os antigos Tupinambá desde o sul até o norte (literatura em Métraux

FOTO 10 — Maninohó com coroa de garras de onça, rabicho, cordel de cintura, dermatose e arco cerimonial, tendo à direita Kaunävanvynhó, Techipy e Inamoreo. A mulher é Tora-Manäaia.

2, 204) e entre muitos Tupí modernos, assim segundo Nordenskiöld (*2* 156) entre os Guajajára, Xipáya e Kuruáya (Kuruahé), Ararandeuára, Pauserna e Guarayo, segundo Barbosa Rodrigues (*1*, 42) entre os Tembé, segundo Raimundo Lopes (*2* 149) entre os Urubu, e segundo Nimuendajú (*3* 257) e Gondim (31) entre os Parintintín. Merece menção, porém, o fato de a charpa de carregar criança não ser usada entre os vizinhos orientais dos Tapirapé, isto é, entre os Karajá (Krause *2*, 276 e pranchas 12, 37 e 42).

No caso dos Tapirapé foi, aparentemente, a abundância da fazenda trazida pelos dominicanos em 1937, o que cooperou de maneira decisiva na introdução da charpa de carregar criança. Em 1935, todos os panos e peças de pano, sendo exclusivamente produtos dos brancos, tinham, entre êsses índios, sòmente função decorativa. Eram apenas os homens que os usavam, isto é, aquêle sexo ao qual pertence a maior parte do adôrno, cabendo-lhe exclusivamente enfeites tão imponentes como os de penas e unhas. Kamairahó, o líder mais importante, andava de preferência

num vestido vermelho que sua mulher tinha recebido de presente. Assim, a finalidade desejada pelo doador e inspirada, provàvelmente, por sentimentos de catequista, não foi alcançada de forma alguma. Pois a mulher continuava completamente nua, ao passo que o marido estava coberto até abaixo dos joelhos. É digno de nota, porém o fato de Kamairahó, à noite, antes de ir dormir, despir-se e dobrar cuidadosamente o vestido. Pois nas horas em que qualquer proteção contra os mosquitos e o frio me parecia sumamente conveniente, estava êsse homem principal deitado na sua rêdezinha sem a menor intenção de esconder a pele, que, de vez em quando, era iluminada pelas chamas inquietas da fogueira.

O mesmo se deu com tôda outra roupa de igual procedência. Kamairahó possuía, ainda, um grande pedaço de estôfo que usava como uma espécie de capa, mas só durante o dia e não com tanta freqüência como o mencionado vestido. Vuatanamy, outro líder influente, envolvia-se durante as horas mais quentes do dia num pesado poncho, num poncho tão bom que tentei averiguar o nome do distribuidor de brindes dessa qualidade (fot. 11). Então as más-línguas me contaram que êsse traje

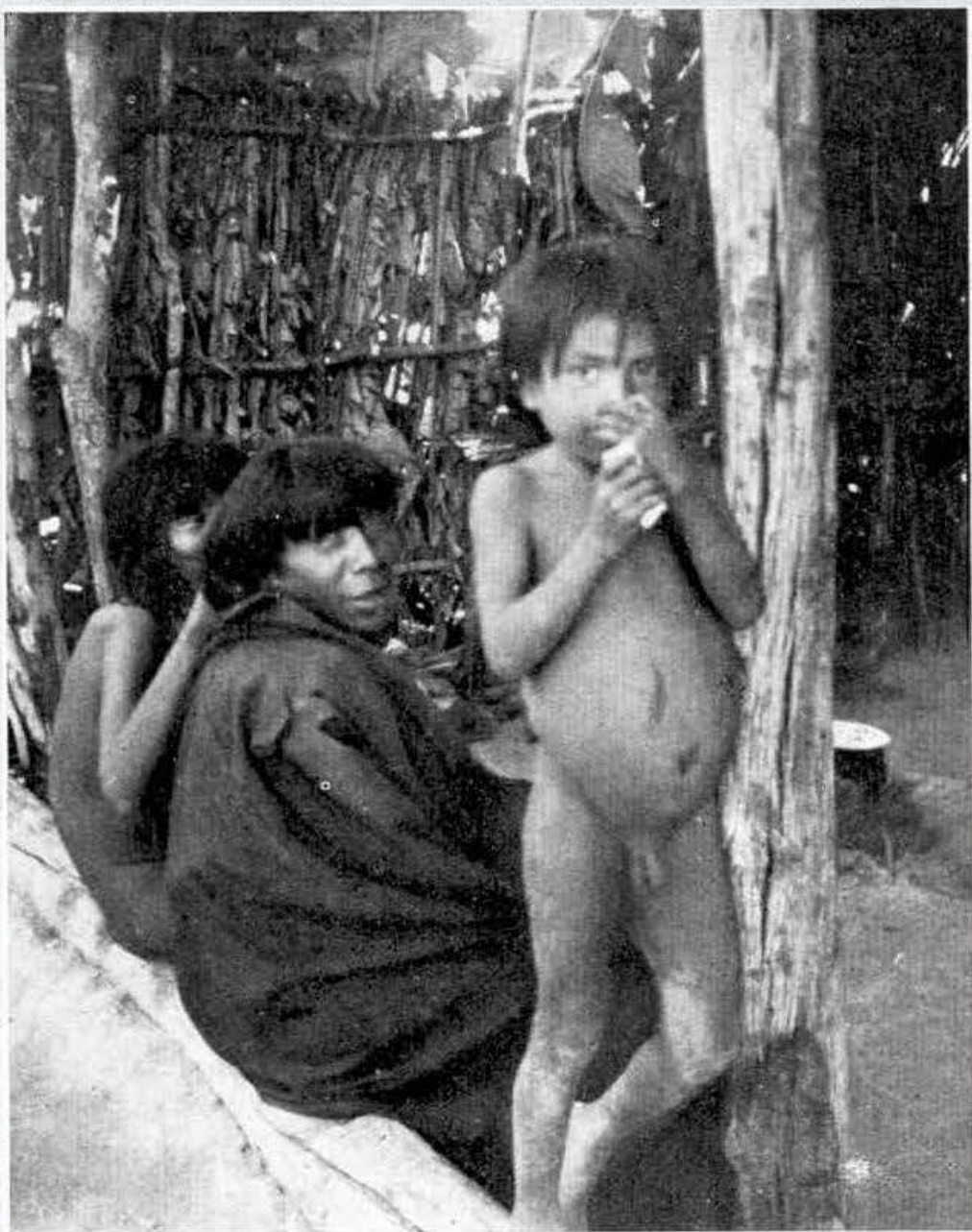



FOTO 11 — Vuatanamy, Chaäroví e Makauvanó.

gaúcho tinha pertencido a um missionário que o perdeu contra a própria vontade, mas com tôda a vontade de Vuatanamy. Talvez fique o antigo dono um pouquinho consolado ao saber que o usufrutuário indesejado do poncho continuava dormindo nu no meio de anófeles e friagens.

Também o uso das camisas, coletes e calças que dei a alguns rapazes, era restrito às horas do dia. E foi só durante poucos dias que durou o entusiasmo por esta espécie de enfeites. Depois venceu o comodismo, e as peças ficaram guardadas num canto da casa. Aliás, de todos os meus presentes eram os coletes os menos estimados. Com visível desagrado, seus novos donos notaram neles vestígios de bastante uso, talvez os considerando, também, pela ausência de mangas, como simples fragmentos de casaco, e, por isso, coisa desprezada pelo branco.

A intenção dêsses índios, porém, era justamente fazerem-se apreciados pelos brancos, apresentando-se de acôrdo com o comportamento dêsses. Não quero dizer que isso fôsse a intenção de todos os Tapirapé. Mas havia alguns que mostraram-na claramente. Havia, por exemplo, Kamairá, o homem mais alto e mais forte de Tampiitaua e um líder em certas ocasiões. Kamairá comprazia-se, às vêzes, em usar de tanga um trapo aliás bastante sujo. Era a única tanga que vi na tribo, e seu uso foi inspirado, provàvelmente, pelo desejo de alcançar o ideal proclamado por algum missionário com sentimentos super-pudicos.

As tendências para a aproximação do comportamento dos brancos não os impediram, porém, de enfeitar-se com objetos oferecidos por nós, embora nunca os tivessem visto em nosso próprio corpo. Assim, Vuatanamy andava com uma gorra multicolor (fot. 7); Kamanané, o chefe do canto, gostava de ter na cabeça um pano também em côres vivas; a embalagem de papelão vermelho e prêto do meu sabonete tornou-se um dos componentes do mosáico de penas de aves que adornava uma máscara-de-dança; e as miçangas eram o enfeite predileto dos adultos e das crianças de ambos os sexos (fots. 2, 3, 7, 9, 10 e outras; para 1947: Baldus *12* figs. 1-3, 5-7).

A respeito dessas miçangas, os Tapirapé mostraram o mesmo gôsto que os Karajá, querendo sempre contas bem pequenas e brancas, e detestando as de outras cores e as transparentes. Os índios descritos por von den Steinen (*2* 185) apreciavam, porém, as contas brancas menos do que as vermelhas, dando maior preferência às azuis. Segundo Adalbert Prinz von Preussen (636), os homens jurúna levavam ao pescoço miçangas, em geral azuis e, às vêzes, pretas, tendo-as também ao redor dos quadris em tão grande quantidade que formavam uma cinta de três a quatro polegadas de largura. Escreve o mesmo autor (637) que as crianças dessa tribo do Baixo Xingu têm mesmo o cabelo enfeitados de contas.

Entre os Tapirapé vi as miçangas usadas sòmente como colares. É verdade que êstes índios também gostam muito de enfeitar seus filhos com tal adorno, e quanto maior a quantidade de contas no pescoço duma menina, tanto mais linda ela parece a todos. Muitas vêzes, tomam emprestadas miçangas uns dos outros para aumentar esta espécie de embelezamento, e não só no matrimônio homem e mulher usam alternadamente as suas contas, como também tal reciprocidade se dá entre pais e filhos e entre amigos pertencentes a famílias diferentes.

Miçangas foram objeto do único roubo de um tapirapé a outro, cometido na época de minha primeira visita a Tampiitaua. Também os Karajá apreciam sobremodo êste adôrno, pois um rapaz desta tribo que conheceu bem o nosso dinheiro, vendeu em Mato Verde suas flechas por 200 réis cada uma, mas quando lhe pedi o colar de contas brancas, exigiu 25 mil réis com a esperança de que por preço tão alto o negócio não se efetuasse.

Conquanto não tivesse encontrado, por ocasião de minha primeira visita aos Tapirapé, outros colares senão os de miçangas, achei em 1947 mais de duas espécies diferentes de enfeites para o pescoço. A primeira, da qual o Museu Paulista possui um exemplar (RG 431), consiste num cordão de algodão torcido para a direita, formado de dois cordéis tingidos de preto, tendo ao centro, prêso com rezina preta, um pendente com oito dentes de veado-mateiro (*Mazama spec.*). A segunda espécie, de que o Museu Paulista possui dois exemplares (RG 432 e RG 433), tem como pendente um fragmento de louça aparado em forma triangular com uma perfuração circular em seu ápice, por onde é fixado a um cordão. No primeiro exemplar desta espécie, tem o pendente 2,5cm. de base e 2,8cm. de altura, estando prêso a um cordão de 105cm. É êste cordão formado de três outros: um central, onde está prêso o pendente, e dois laterais cujas extremidades rematam com uma borla. O modêlo da borla, embora singelo, nada deixa a dever em técnica aos executados por "experts" em passamanaria. Em 1947 vi êsse mesmo modêlo rematando um cordão usado como enfeite de costas por um rapaz tapirapé (Baldus *12*, fig. 10). Entretanto, não se assemelha a êle o que vi entre os Karajá (cf., por ex. o exemplar do Museu Paulista RG 793), senão no amarramento da gravata que consiste em muitas voltas do cordel formando um cilindro. Quanto à confecção da cabeça e das mechas, difere fundamentalmente, além de serem as mechas das borlas karajá muito mais profusas que as tapirapé. O segundo exemplar apresenta um pendente maior que o anterior, tendo 4,3 cm. tanto de base como altura. Está prêso a um cordão de 48cm., terminando apenas por um nó simples. Em ambos exemplares, são os cordões torcidos para a direita e formados de 3 cordéis.

A louça branca pintada a côres, de que foram aproveitados os fragmentos para os pendentes, é produto da nossa cultura. Pode-se admitir tenham os Tapirapé recebido dos Karajá a idéia de utilizar tal matéria-prima, pois naquele ano se havia tornado a última moda entre as jovens desta tribo, ostentar pendurado ao peito a metade dum prato de louça pintada ou branca, de modo a formar um segmento com o arco para baixo (cf. Museu Paulista, RG 793). Quando de minha visita a esta tribo, doze anos antes, não encontrara, entretanto, enfeite algum confeccionado com cacos.

Os Tapirapé de ambos os sexos têm, em geral, o cabelo cortado em franja logo acima dos olhos, de maneira que êle não possa cobrir o rosto (fots. 1, 3, 5, 9, 11). Deixam-no, porém, crescer aos lados e nas costas. Certos homens, mulheres e crianças separam, às vêzes, o cabelo em qualquer ponto da testa a qual, então, fica parcialmente descoberta (fots. 8, 12 e 13). O cabelo alcançar os ombros nas costas é, entre as mulheres, mais freqüente do que entre os homens (fots. 3, 10-12). Êstes o seguram, às vêzes, por

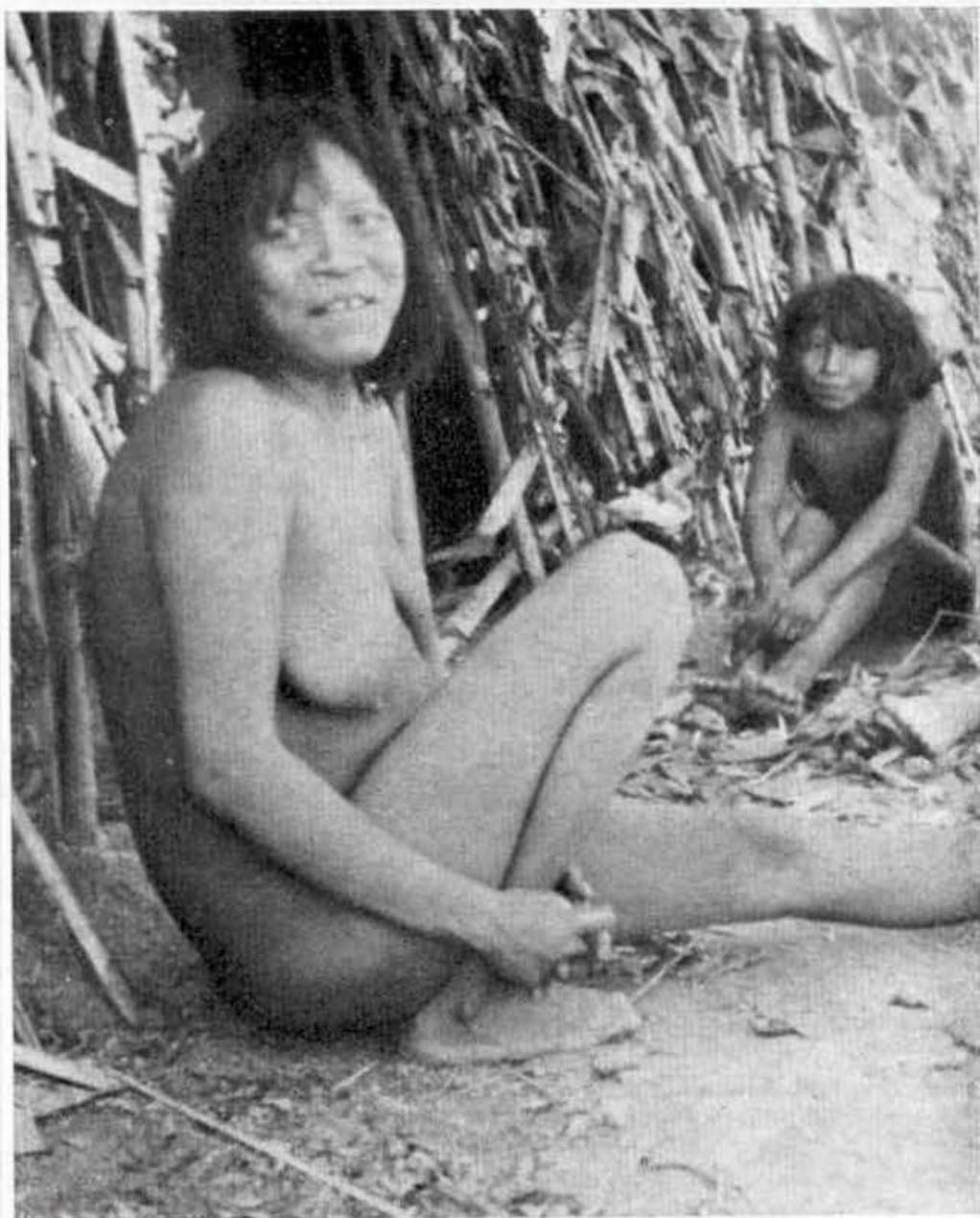



FOTO 12 — Tamparavautinga e, no fundo, Tantei, na entrada da casa e mostrando diferentes maneiras femininas de sentar-se.

uma tira de entrecasca atada ao redor da cabeça (fots. 9 e 10) ou reunem-no num rabicho (fots. 3, 7 e 14), ao passo que as mulheres e crianças sempre o têm sôlto. O cabelo de certos moços parece ter sido cortado em degraus (fot. 15), como descreve Krause (*2* 209 e fig. 37) dos meninos karajá. Pode-se dizer que, em geral, há muitas semelhanças entre os arranjos do cabelo entre Tapirapé e Karajá. Também, êstes e aquêles cortam aos meninos que se aproximam da puberdade todo o cabelo até ½cm., deixando-no com 3cm. de comprimento apenas numa faixa estreita que circunda o couro cabeludo como uma coroa (cf. Krause, ibidem, e prancha 43, fig. 2).

Outra ocasião de cortar rente o cabelo é quando da morte dum parente próximo, sendo neste caso não só o sexo masculino obrigado a sofrer êste corte, como também o outro sexo (fot. 16). Êste costume é muito difundido na América do Sul. Mencionei-o dos Xamakóko do Chaco (Baldus *1* 67), von den Steinen (*1* 266) encontrou-o entre os Jurúna e frei Vicente do Salvador (40) fala dêle, em 1627, com referência aos Tupinambá. Já Gabriel Soares de Sousa (403) refere que, entre êstes antigos habitantes do litoral, a viúva cortava o cabelo "por dó".

Foto 13 — Na frente, Etymiana com *tamankurá* nos joelhos. O menino com tembetá de osso é Manavangkó. À extrema direita e só parcialmente visível está Maäyma. Kamairahó olha para baixo de sua "roupa".

Entre os Tapirapé, já em 1935, o cabelo era cortado com tesoura recebida dos brancos.

As gravuras reproduzidas nas obras de Hans Staden e Jean de Léry mostram os Tupí do litoral de São Paulo e Rio de Janeiro, tendo os homens a parte anterior da cabeça completamente raspada e no occipício cabelos não muito compridos, ao passo que as mulheres deixavam crescer todo o cabelo e cair sôbre as costas chegando, em algumas, até à cintura. No século seguinte, a saber em 1614, o padre Claude d'Abbeville (267) escreve dos cabelos dos Tupinambá do Maranhão: "Qvant aux hommes ils les coupent mediocrement pres sur le deuant de la teste, & les tousent en quarré sur le front, estans fort soigneux de les releuer: & sur le derriere, ils les laissent croistre assez long comme aussi sur les aureilles & leurs temples, ne tondans que les extremitez d'iceux tout en rondeur ainsi que l'on faisoit par cy deuant à la maniere antique. Povr le regard des femmes elles les laissent croistre longs iusques à la ceinture ou enuiron & les portent ordinairement pendans, si ce n'est quelquefois qu'elles les retroussent & attiffent autour de leur teste auec vn cordon ou fillet de cotton, principalement lors qu'elles veulent trauailler. Elles sont fort curieuses de se peigner & ne manquent guerre tous les matins de se lauer les cheueux les frottant d'huille & de *Roucou*."

Em 1930 escreve Rice (312) dos Urubú, Tupí hodiernos do Maranhão: "O cabelo dos homens, encrespado e abundante, é cortado, numa linha direita na testa, alcança porém aos hombros nas costas."

Foto 14 — Mulher pintando de jenipapo o marido em frente de uma casa de verão.

Foto 15 — Mulher untando com urucu o pé do marido.

Segundo Hintermann (209, 235-237), entre os Kamayurá e as outras tribos do Culuene e Culiseu, os homens "têm o cabelo cortado em forma de *calotte* que alcança quase as sobrancelhas e cobre parcialmente as orelhas. O vértice é tonsurado à maneira de clérigos católicos." A tonsura desses índios é feita, pela primeira vez, por ocasião da puberdade, tendo os meninos mais jovens o cabelo cortado em vários círculos concêntricos. Usam para o corte a dentadura da piranha. Os Kamayurá pintam o cabelo com listras de urucu que partem como raios da tonsura. As mulheres dessas tribos da parte superior da bacia do Xingu não usam tonsura e deixam cair o cabelo sôbre as costas, aparando-o sòmente acima das sobrancelhas.

No tocante aos Kayapó lemos em Krause (*2* 385) que ambos os sexos, moços e velhos, têm, da mesma maneira, a parte dianteira da cabeça raspada de uma orelha à outra, caindo o cabelo do occipício até as costas onde alguns homens o têm atado, às vêzes, em rabicho.

Foto 16 — Mareámpavuynga com cabelo de luto.

Certos Tapirapé têm muito cuidado de se pentearem, ainda que não lavem tanto o cabelo como o faziam as mulheres tupinambá vistas pelo padre Claude nem o friccionem tanto com óleo e urucu. Indubitàvelmente o untariam com mais freqüência, se não lhes faltasse a matéria-prima para isso. Esta consiste em coquinhos que dá só em determinada época do ano. A carência do cosmético levou uma honesta mãe-de-família

a roubar-nos a única garrafa de óleo destinado a suprir a falta de gordura na alimentação. Em vez de ir para o nosso estômago, o litro inteiro do líquido nutritivo foi parar na cabeça daquela interessante mulher.

Já no século XVI, Gabriel Soares de Sousa (369-370) escreve das Tupinambá da Bahia: "Estas índias também curam os cabelos para que sejam compridos, grossos e pretos, os quais para terem isto os untam muitas vezes com óleo de cocos bravos." No século seguinte, frei Vicente do Salvador (38) confirma isso com mais ou menos as mesmas palavras. Os Karajá, no dizer de Krause (*2* 211), untam o cabelo de manhã e à noite.

Os Tapirapé põem também urucu no cabelo. Mas só em ocasiões especiais. Aplicam-no ao rapaz no dia festivo da iniciação, à môça no dia em que acaba a primeira menstruação, e ao morto. Talvez tenha significado religioso. Não sei.

Além da penteadura, a cata de piolhos é expressão de amor. O bichinho achado termina a vida entre os dentes do caçador ou da caçadora que, dêste modo engole o sangue do ente querido. O serviço carinhoso é feito mùtuamente por pais e filhos, e pelos esposos amorosos. As môças têm o maior entusiasmo por esta espécie de pesquisas. Mas acontece também que o velho cata ainda os piolhos de seu filho já casado (fot. 1).

Não sòmente evitam perder o sangue roubado por piolho e mosquito, devorando êsses chupadores quando apanhados em flagrante. Também engolem os pêlos arrancados do próprio corpo, pois os Tapirapé, como a maior parte dos índios brasileiros, têm o costume de depilar cuidadosamente o rosto e o corpo. Falando dêsse processo dizem: *ekompáa*. Tiram os pêlos do corpo, cobrindo-os, primeiro, com cinza quente e extraindo-os, depois, com os dedos. Sòmente com os dedos arrancam também os pêlos da barba. Para a extração das sobrancelhas e pestanas, porém, empregam um instrumento especial que consiste simplesmente na cariopse duma determinada gramínea provida de dentes que constituem ganchos em forma de ângulo agudo. O índio, tendo entre o polegar e o indicador da mão direita o fruto do capim, segura com o polegar e o indicador da mão esquerda a sobrancelha ou os cílios da pessoa a ser embelezada. Então encosta o ganchinho do vegetal nos pêlos esticados e puxa-o para baixo. Infalìvelmente, alguns pêlos ficam presos nesse instrumento natural, saindo com êle.

Entre os dados quinhentistas e seiscentistas acêrca da depilação dos Tupinambá, é particularmente interessante a seguinte informação de André Thevet (*1* 152): "Et si le poil leur croist par succession de temps en aucune partie de leurs corps, comme il auiēt à nous autres, en quelque partie que ce soit, ils l'arrachent auecques les ongles, reserué celuy de la teste seulement, tant ils ont cela en grand horreur, autant les hommes que les femmes. Et du poil des sourcils, qui croist aux hommes par mesure, les femmes le tondent et rasent auec une certaine herbe trenchante comme un rasoir. Ceste herbe ressemble au ionc qui vien pres des eaux. Et quant au poil amatoire et barbe du visage ils se l'arrachent comme au rest du corps. Depuis quelque temps ença, ils ont trouvé le moyen de faire ie ne sçay quelles pinsettes, dont ils arrachent le poil brusquemēt."

O vegetal mencionado pelo frade francês foi identificado por F. C. Hoehne (*3*) com o instrumento de depilação dos Tapirapé que é, segundo êste botânico, a cariopse da *Streptogyne crinita* Beauv. No seu trabalho bem ilustrado com desenhos e fotografias, sôbre a gramínea em questão, o mesmo autor (*ib.* 523), referindo-se a um detalhe dos frutos maduros, "que aos índios não escapara", escreve: "E justamente êste pequeno

detalhe, — a continuação do eixo da espícula, que em forma de dente alongado e rijo nasce sôbre o curto pedúnculo floral e depois se juxtapõe à pálea externa de tal modo que ocupa, com a sua parte inferior uma escavação deixada na mesma e em tôda a cariopse, e se afasta com a superior formando um ângulo agudo com o corpo desta, que no seu vértice prende e fixa de modo definitivo qualquer fio ou filamento que nele penetra, — é a parte de tôda planta que motivou o emprêgo do material pelos índios e que confundiu os escritores do século XVI. O 'Arranca-Pêlo' dos aborígenes citado também para a América Central e Antilhas, é portanto o fruto ou cariopse de uma gramínea a que os botânicos deram o nome de *Streptogyne crinita*..."

E o mesmo eminente botânico acrescenta (ibidem 524-527): "O porte da *Streptogyne crinita* BEAUV. não é arborescente, como afirmaram citados autores; é, ao contrário, perfeitamente herbaciforme como o é o da maioria dos capins. Em altura raramente ultrapassam a um metro. As fôlhas tem-nas linear-lanceoladas, para a base atenuadas e envaginadas em pseudo-caule de cujo centro emerge, mais tarde a haste floral, para o ápice são acuminadas de longe e em sentido longitudinal recurvadas e atravessadas por nervura central mais espessa e levemente amarelada, além de muitas nervuras paralelas menos distinguíveis, nas margens e dorso da parte terminal apresentam uma delicada mas rija serrilha que as torna cortantes como o são muitas das Ciperáceas, todavia o seu encrustamento de sílica não é o bastante para lhes dar o caráter de cortantes como o são as do 'Capim Navalha de Macaco', com que devem ter sido confundidas por THEVET. A inflorescência é do comprimento das fôlhas distendidas e mais ou menos esguia, tem ramos ou espículas laterais, cada uma com 3-5 flores, na raquis e eixo destas espículas é revestida de pêlos curtos e ásperos muito bastos e adornada de brácteas rijas e agudas que abrigam a base das flores: estas aparentemente sésseis, têm um curto pedúnculo rijo e levemente curvado na base e são envoltas por duas glumas enroladas e agudas de que a inferior é a metade mais curta que a superior; duas são as páleas, a inferior destas é maior, enrolada, roliça, compressa, com sete nervuras longitudinais e termina em uma aresta linear assovelada que atinge a metade do comprimento dos longos pistilos e tem a nervura central no dorso e as margens armadas de serrilha finíssima e rija, como se pode constatar examinando-a com a lente de aumento 30 diam.; a pálea superior é também enrolada e do comprimento do corpo da inferior, mas o seu ápice se bifurca em duas pontas agudas que ocupam mais tarde a parte anterior da base do pistilo, nesta região é revestida de serrilha ou dentes ásperos idênticos aos referidos para a primeira. As escâmulas são três de forma lanceolar e agudas. Estames há três e o ovário é séssil e glabro, encimado pelo longo pistilo que torcido em sentido longitudinal, e depois tripartido em ramos linear-achatados, finos e rijos, glabros por fora e ásperos por dentro, atinge ao todo 4cm. de comp.; quando o fruto está maduro os ramos dêle formam espirais gavinhiformes e se enroscam uns nos outros e na haste e brácteas referidas, como dissemos mais em cima. Então as cariopses ficam dependuradas tal qual como aquelas da *Streptochaeta* e o primeiro animal de pêlo que esbarra na haste frutificada sai com algumas delas presas ao mesmo. Isto devido ao dispositivo já referido. O pêlo que passar entre o dente lateral junto à base da cariope e ela, é imediata e irremediàvelmente prendido no vértice interno do ângulo, que, como, mostra o desenho, tem a estrutura necessária para tanto. Mas também as cariopses que caem de partes mais superiores da haste, passando com os seus tentáculos alí se prendem e formam correntes com as outras. Para o animal se ver livre dessas sementes é indispensável que dispense um ou mais pêlos que as tenham prendido nele, porque sem isso as cariopses irão com êle onde for. Elas não largam e só o deixam com o pêlo que seguraram. Ora, justamente esta particularidade não escapou ao índio. Sem dúvida êle a reparou muitas vêzes quando abatia animais com as suas flechas ou os apanhava nos mondeus. É possível que também nos seus próprios cabelos da cabeça tinha tido muitas ocasiões para sentir o leve empuxo e imediata fixação dos singulares frutos e como era indivíduo que aprendia da natureza e que se utilizava daquilo que ela lhe fornecia, aceitou também esta lição e aplicou-a na prática da depilação, dizendo de si para si: 'Se estes frutos não largam o pêlo que apanham e tão fàcilmente os prendem, certamente poderei arrancar muitos com êles, passando-os sôbre a pele.' E assim pensando e agindo, ficaram os mesmos sendo as primitivas pinças, os Arranca-Pêlos de que êle carecia para fazer a sua toilette. Experiências feitas por nós demonstraram-nos que efetivamente não existe nada mais eficaz para pegar e fixar um pêlo, por mais fino ou espesso que seja, do que estas cariopses da *Streptogyne crinita* BEAUV.

"Referindo isto, resta-nos abordar ainda a dispersão geográfica desta interessante gramínea. HACKEL diz que ela vegeta na América tanto abaixo como acima do Equador em tôda a zona cálida e temperada, mas não indica com exatidão as áreas onde foi encontrada. O material que examinamos e que nos serviu para as ilustrações, provém do Pará e do Amazonas. Aquêle que foi trazido pelo Dr. BALDUS, veio do Rio Tapirapé. . . Demonstrado está, portanto, que a espécie deve ser efetivamente do norte, mas sabemos que também na zona litorânea do Rio de Janeiro e S. Vicente ela existiu no século XVI. Provável é, pois, que ela efetivamente acompanhe o silvícola que dela se utiliza para mister tão importante. Talvez êle mesmo concorra para disseminá-la pondo ao lixo as cariopses depois que não prestam mais e quando por um descuido as perde nas suas peregrinações. Mas o principal disseminador, é sem dúvida, o animal de pêlo: a capivara, a onça, o veado, o cervo, a paca, a cotia, o quatí, etc. que passam ao pé das gramíneas frutificadas e nos seus pêlos prendem as sementes delas."

Transcrevi êste longo trecho por se tratar dum objeto que, ao meu saber, ainda não foi estudado pelos etnógrafos. Conheço só a informação de Harald Schultz (*3* 27) que o encontrou entre os Krahó. As notícias acêrca dos vizinhos dos Tapirapé não mencionam semelhante instrumento de depilação.

Digna de nota talvez seja, porém, uma referência à depilação duma outra tribo tupí moderna, a saber, dos Xipáya. No dizer de Emilie Snethlage (*2* 408), êstes índios extraem as sobrancelhas e pêlos da barba e do corpo por meio das finas, tenazes e um pouco ásperas fibras das folhas duma "certa palmeira". "Duas fibras são torcidas nas extremidades de tal maneira que no meio fica aberto um pequeno laço no qual prendem o pêlo e o arrancam com segurança e sem dor, esticando repentinamente as extremidades."

Segundo Hintermann (238), entre os índios do Culuene e Culiseu, nem os homens, nem as mulheres arrancam as sobrancelhas, ao passo que extraem as pestanas, afirmando que estas impedem a vista, principalmente para longe. Ambos os sexos destas tribos tiram os pêlos das partes pudendas.

Krause (*2* 211-212) refere dos Karajá: "Dizem que não lhes nasce a barba nas faces e no queixo; alguns têm, entretanto, curtos e fracos pêlos de bigode." Estes são arrancados. Segundo o mesmo autor (*ib.* 212), as sobrancelhas e pestanas desses índios são extraidas com os dedos cobertos de cinza, "provàvelmente para que os lisos pêlos não lhes escapem". O pêlo das partes pudendas, no dizer de Krause (*ibidem*), era bem desenvolvido nesta tribo do Araguaia, mas, quanto o viajante podia observar, os homens, pelo menos, não o extraiam.

Acêrca dos Kayapó refere o mesmo autor (*ib.* 385): "Provàvelmente, o pêlo do corpo é removido em parte. Os pêlos do rosto não são extraidos. As sobrancelhas, em todo caso, são conservadas. Muitos rapazes têm buço e alguns homens usam bigodes e barba no queixo."

Observando a aparência física dos Tapirapé deparamos com sinais de incisões na pele.

Referindo-se aos índios da parte superior da bacia do Xingu, escreve von den Steinen (*2* 188) que as sarjaduras na pele constituiam uma espécie de remédio universal, aplicadas aos jovens e velhos, da mesma maneira em tôdas as tribos. Com o sarjador — um pedaço triangular de cabaça provido de uma série de agudos dentinhos de peixe (*traíra*) ou unhas de roedores (*agutí*) — a pele era arranhada deixando-se escorrer o sangue por alguns momentos e friccionando-se, a seguir a ferida, com barro amarelo, fuligem ou o suco de uma fruta (*naluntsán* entre os Auetö). Em tôdas as tribos visitadas por aquêle viajante se encontravam sarjaduras, principalmente nos braços.

Para ter olhos e braços de bom atirador sarjavam-se aos meninos o rosto e a parte superior do braço. O doutor em medicina Karl von den Steinen constatou que o sarjador fôra aplicado com êxito na inchação de um pé, classificando êste processo de verdadeiro baunscheidtismo e acrescentando que o mesmo fôra qualificado expressamente como tratamento médico.

Os Tapirapé aplicam as sarjaduras só aos indivíduos do sexo masculino. Começam com isso na época de cortar o cabelo do rapaz de cêrca de doze anos repetindo o tratamento várias vêzes até a época do casamento e não raramente também depois. Arranham verticalmente a pele do braço entre o ombro e o cotovêlo, e na frente da perna, tanto da coxa como da parte entre o joelho e o pé. A operação é feita por um homem maduro. Logo depois dela, o sangrado entra na água para lavar-se. Inflamação em conseqüência disso é extremamente rara. A finalidade do tratamento é "dar fôrça". Segundo Wagley (*4* 17), o matador de um pajé para proteger-se e ao resto da tribo contra perigo possível, deve, além de tomar outras medidas de precaução, "escarificar o peito, braços, coxas e costas, com dentes de peixe-cachorro, tal como procedeu, quando era jovem, na cerimônia para tornar-se um forte adulto." — Não recebi informação desta espécie quando estive em Tampiitaua.

O instrumento de escarificação tem o mesmo nome como os riscos produzidos por êle, a saber: *chainiáua*. É um pedaço triangular de cuia provido de uma fila de dentes encravados cujas pontas aparecem na face que fazia parte do lado exterior e convexo do cabaço. O lado oposto é completamente revestido de grossa e preta camada de cêra de abelha. Os dentes são do chamado peixe-cachorro, *aikyngapeva* em tapirapé, um peixe de escamas, da água doce, da família Caracídeos, subfamília Hidrocioníneos, cujo nome no vernáculo alude à dentição canina (cf. Rodolpho von Ihering *1* 165). No sarjador ou, melhor, escarificador que adquiri em Tampiitaua (fot. 17), os 17 dentes sobressaem de 3 a 6 centímetros. Êste exemplar tem 8 centímetros de comprimento e, na parte mais larga, 5,5 centímetros.

Foto 17 — Escarificador.

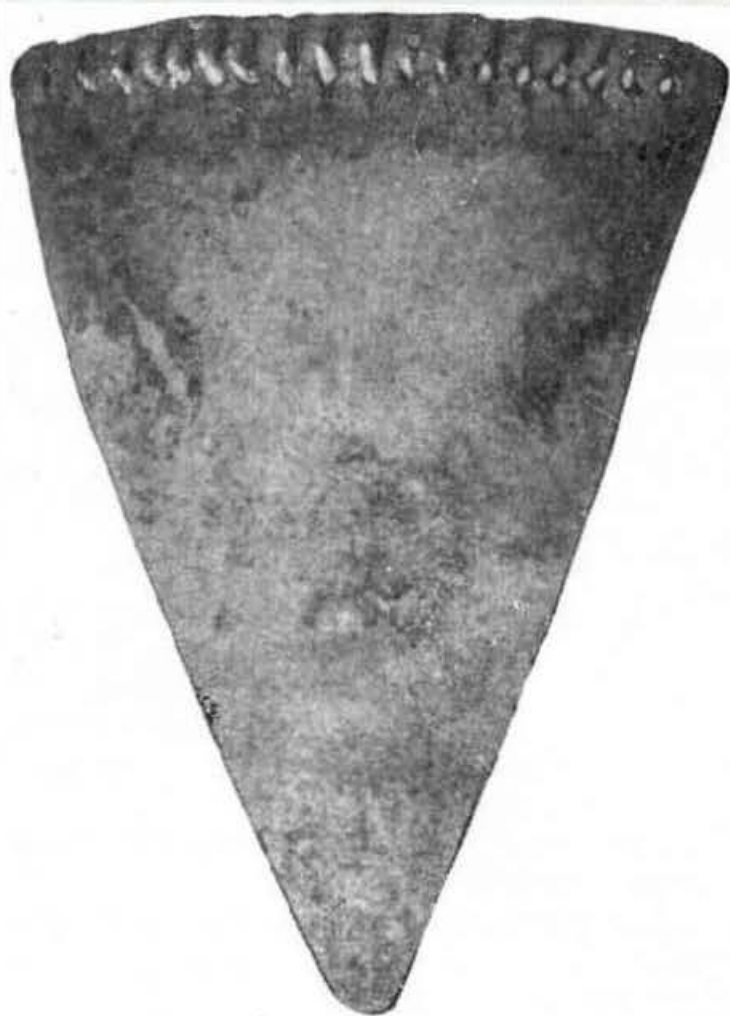
Segundo informação dos Tapirapé, as suas môças eram tatuadas na época pluviosa que se seguia à primeira menstruação. A operação era feita ao anoitecer, entre janeiro e março quando há "milho grande", muita caça aglomerada pela enchente e muita festa por causa de tudo isso. Tatuaram o mento e as faces (fig. 1). A tatuagem da bochecha se estende até abaixo da orelha, de modo que um pedacinho fica coberto pelo cabelo. As encruzadas incisões verticais e horizontais parecem malhas pequenas de rêde. Êste desenho chama-se *kohova*. As feridas foram, primeiro, esfregadas com folha de *kaauna* (*kaa*: planta, *una*: preta, azul-escura) que, segundo me

informou o Dr. Antenor Leitão de Carvalho, é canjerana preta, portanto árvore da família das Meliáceas. Essa folha, por ter sido espremida, antes, numa casca de tartaruga (*chauvatí-ampekuera*) cheia de água, ficava molhada de seu sumo misturado com água. Era o sumo da *kaauna* que produzia a côr azul-escura indelével da tatuagem. Por algum tempo, conservava-se a fôlha apertada às feridas. Depois sopravam nestas as fôlhas de algodão (*amynichó-ha(u)va*) amassadas com o cachimbo. Talvez tencionassem com isso um aliviamento, pois as môças choravam muito durante tôda a operação e as partes tatuadas tornavam-se horrìvelmente inchadas (*ivuvurá*). Como por ocasião da primeira menstruação, as môças têm tanto urucú no cabelo que êste junto com a massa gordurenta parece uma espécie de gorra. Mas não são pintadas de jenipapo. Abandonaram para sempre os *tamankurá*, os enfeites de algodão que usavam quando criança.

Fig. 1 — Tatuagem de mulher.

Só tomam cauí de milho verde. Homens e mulheres cantam *kaó*, espécie de hino nacional. Acabada tôda a festividade, a môça é pintada com os traços de jenipapo que caracterizam as mulheres.

A tatuagem era feita por certos homens maduros. Êstes não precisavam ser pajés, mas alguns dêles o eram, por exemplo, Urukumy. A finalidade da tatuagem era distinguir a mulher da menina. A faquinha para fazer as incisões (fot. 18) chamava-se *voamé*. Consistia num fragmento de incisivo de roedor fincado num pedacinho de fino taquari envolto de estreita tira de entrecasca de filodendro. Esta tira fortalece a varinha que, para segurá-la, é, antes coberta de resina. O fragmento de dente, na faquinha representada (fot. 18), consiste naquela parte do incisivo da paca (*kanoanó*) que estava mais próxima da gengiva, portanto não na parte cortante. Produziram o gume, raspando com faca o fragmento. Êste consiste, às vêzes, também num pedaço de dente do agutí (akutí, *ankuchi*), outro roedor que, como a paca, pertence à familia Caviideos.

Krause (*2* 404) escreve a respeito da tatuagem tapirapé: "Tatuagem existe entre as mulheres casadas; elas se cortam linhas verticais no mento e uma linha que desce oblìquamente de ambos os cantos da bôca". Como se vê, isso não corresponde exatamente à tatuagem observada por mim. E os desenhos publicados por Krause (*ib.* fig. 262), ainda que estejam em desacôrdo com a citada descrição do mesmo autor por mostrarem vários traços oblíquos partindo dos ângulos dos lábios e não só um, nem por isso se assemelham com os horizontais e verticais encruzados que vi nos rostos das mulheres tapirapé.

Foto 18 — Faquinha de tatuagem.

Segundo me informou o padre Francisco, os 5 mais idosos dos 19 indivíduos do sexo feminino da Aldeia Nova

estavam tatuados, em 1955, havendo, porém, várias mulheres não tatuadas apesar de já terem passado há muito da idade em que, antes, se costumava aplicar tal distintivo.

O escarificador tapirapé se parece tanto com os das tribos da parte superior da bacia do Xingu representado por von den Steinen (*2* fig. 15) como também com o dos Karajá e Javahé, fato êsse que indica uma conexão cuja importância aumenta por não ser êsse instrumento usado pelos vizinhos no sul e norte, a saber, pelos Borôro e Kayapó. É verdade que há pequenas variações de material e forma. Assim, o escarificador xinguano é provido de dentes de traíra ou unhas de agutí, ao passo que o dos Karajá, chamado de *ladjí* por êstes índios, tinha uma fila de dentes de um peixe que foi indicado a Krause como sendo o peixe-cachorro, portanto o mesmo que fornece os dentes do escarificador tapirapé. O número dos dentes, porém, sendo neste último 17, é 12 no instrumento karajá representado por Krause (*2* fig. 51), 17 no dos Javahé (*ib.* fig. 189) e 12 no da figura publicada por von den Steinen. Outra semelhança do escarificador javahé com o dos Tapirapé consiste em estar a face posterior completamente revestida de uma camada de cera, ao passo que o instrumento karajá apresentado por Krause possui nessa face apenas um estreito rolete de cêra para segurar os dentes, não sendo nada a êsse respeito revelado pela figura e descrição do sarjador xinguano. Aliás, porém, entre os três escarificadores que Ehrenreich obteve dos Karajá em 1888, há um com rolete de cera como o exemplar trazido por Krause, e dois revestidos de camada inteira como o exemplar javahé (cf. Krause *2* 217, 355). Na forma, os pedaços de cuia representados nas citadas figuras de Krause aproximam-se mais de um quadrângulo do que triângulo a modo do escarificador xinguano e tapirapé.

Bem longe da "província etnográfica" que se estende da parte superior da bacia do Xingu até a ilha do Bananal, fica o rio Apaporís que desemboca no Japurá, afluente setentrional do Solimões. Vem da Colômbia para tornar-se, no curso inferior, fronteira com o Brasil. No Apaporís visitou Koch-Grünberg os Jahúna, índios da família lingüística Betoya, modernamente chamada de Tukána. Viu entre êles "um escarificador que se encontra na mesma forma também no Brasil Central. Uma fila de finos e agudos dentinhos do peixe traíra encravados numa linha sulcada antes num caco triângular de cabaça e, na face posterior, para maior solidez, espessamente revestidos de breu. Em tôdas as doenças possíveis e também para fortificar os músculos arranham com êste aparêlho de escarificação a pele até o sangue correr abundantemente." (Koch-Grünberg *1* II 289). A figura (*ibidem* fig. 195) que acompanha essa descrição, mostra de fato um escarificador do mesmo tipo como o de Tampiitaua e vizinhanças.

Maiores do que as referidas diferenças entre os escarificadores dos Karajá, Javahé, Tapirapé e índios da bacia do Xingu são as na escarificação. Krause (*2* 217) não menciona se a escarificação entre os Karajá se restringe, principalmente, aos moços do sexo masculino, como entre os Tapirapé, ou se é aplicada, como entre os índios visitados por von den Steinen, em tôdas as idades e também nas mulheres. Mas êle diz (*ib.*) que aquela tribo do Araguaia sarja braços e coxas, ao passo que eu observei, em 1935 e 1947, sarjaduras no peito, pelas quais os Karajá se distinguiam dos Tapirapé. Por outro lado, porém, Krause (*ib.* 217-218) fala do adôrno-de-cicatriz de seu remador karajá que, aliás, foi a única pessoa com tais cicatrizes. Os inchaços produzidos pela incisão com dentes de peixe-cachorro e esfregadura das feridas com fuligem e água corriam transversalmente sôbre o peito. O pesquisador foi informado que só o matador de um inimigo pode usar êsse adôrno no peito e nas costas, sendo então chamado *volí*. Os Tapirapé como as tribos do Xingu e os índios em geral não têm adôrno-de-cicatriz pròpriamente dito, o que, como já von den Steinen observou, concorda com a afirmação de Joest de serem tais cicatrizes ornamentais limitadas aos povos de côr escura. Esta afirmação, porém, não precisa estar em desacôrdo com o caso mencionado por Krause, pois os Karajá, expondo como povo de remadores continuamente o corpo nu aos raios do sol, ficam muitas vêzes com pele tão escura que nela dificilmente se enxergariam traços duma côr azulada como os da tatuagem nos rostos relativamente claros das mulheres tapirapé.

Dos Javahé e Kayapó do norte, menciona Krause (*ib.* 355, 386) o costume da escarificação, sem dar pormenores a respeito. Êstes Kayapó usam para isso os dentes de um peixe ainda presos ao maxilar (*ib.* 386). Krause não viu adôrno-de-cicatriz entre êles (*ib.*).

Segundo Nimuendajú (*8* 72), os Apinayé, parentes lingüísticos e quase vizinhos dos Kayapó do norte, empregam um caco de cabaça munido duma série de dentes de rato para fazer compridas incisões verticais na parte posterior das coxas e panturrilhas do rapaz iniciando cujos joelhos tremem depois da corrida de toro. É significativo que explicam esta fraqueza dizendo: "Êle tem sangue demais."

Dos Taulipáng e seus vizinhos na região que se estende do rio Branco até o Roroima, refere Koch-Grünberg (*2* III 122) que um velho aplica ao rapaz púbere incisões sôbre ambos os braços, sôbre o peito até o ventre e, por fim, vertical e paralelamente no mento, esfregando as feridas com diferentes puçangas mágicas para dar boa sorte na caça e pesca. Há puçanga específica para cada animal de caça e cada peixe. São fôlhas, cascas e raízes amassadas e misturadas com água fresca. O objetivo dos cortes nos braços e no peito é tornar o jovem destro no manejo de arco e flecha, e a finalidade das incisões no queixo é fornecer-lhe êxito com a sarabatana. Também caçadores conscienciosos que querem conservar a boa sorte na caça e na pesca, arranham-se de quando em quando numerosos riscos compridos no braços e nas pernas, cobrindo as feridas com barro do rio.

Koch-Grünberg (*ib.*) menciona, ainda, a sarjação de outras tribos da Guiana, a saber, a dos Purukotó referida por Barbosa Rodrigues, a dos Warrau referida por Richard Schomburgk, a dos Ojana e Trio referida por de Goeje, e a dos Vapixana (Vapidiana) referida por Farabee. Segundo êle (*ib.* 127), a razão principal desta e de outras práticas mais ou menos dolorosas do mesmo gênero não é a educação para suportar grandes sofrimentos, como supõem certos autores, mas o efeito mágico.

F. C. Mayntzhusen, explorador alemão que dedicou sua longa existência ao estudo dos Guayakí, deu-me as seguintes informações acêrca dêstes índios do *hinterland* da margem paraguaia do Alto Paraná cuja língua é considerada por êle como uma espécie de "guaraní primitivo". Tôdas as incisões no corpo eram feitas durante o novilúnio, porém de dia, e chamadas assim como o arranhar em geral, de *bobó*. Antes da primeira menstruação, quando uma menina casava — pois muitas casavam impúberes — um homem maduro, mas nunca o marido, aplicava-lhe quatro cortes verticais numa das panturrilhas. Isso era feito se ela quisesse, e ela costumava querê-lo para assim figurar como mulher em vez de criança. Os cortes eram executados com *també* (contração de *itá*: pedra, e *imbé*: cortante), lasca de seixo, ou, modernamente, às vêzes, com faca de metal. A ferida era esfregada com carvão pulverizado de madeira macia o que deixava um indelével azul-escuro. Se a incisão fôsse profunda o que aliás, não acontecia de propósito, conservava-se algumas vêzes uma cicatriz saliente. Como me disse um Guayakí, menina com cortes na panturrilha deveria, até estarem curadas as feridas, coçar-se sòmente por meio duma varinha, pois de contrário ela ficará com abcessos.

Segundo Mayntzhusen, a môça, depois da primeira menstruação, acostava-se ao tronco liso duma palmeira, em que se agarrava com os braços estendidos para trás e por cima da cabeça. Outra mulher a segurava por trás no peito, e os braços e pernas eram segurados também. Então o marido aplicava-lhe com o *també* duas incisões verticais à direita e duas à esquerda do umbigo, que começavam em baixo dos seios e iam até a região inguinal. O *també* é segurado com o polegar e indicador de tal maneira que não entre fundo demais. Isso, apesar da precaução tomada, acontece às vêzes. As partes a serem cortadas são, antes esfregadas com fôlha de palmeira a fim de limpá-las. As feridas são esfregadas com carvão. O objetivo dessas incisões é aliviar a gravidez e o parto. Sem elas, a criança no ventre fica inquieta. Não repetem os cortes mais tarde, pois dizem que então a pele já está coriácea demais.

De acôrdo com as comunicações orais que recebi do mesmo pesquisador, os homens depois do primeiro coito e depois de ser cortada a sua mulher, deixam-se, por própria vontade, aplicar incisões com o *també*, cujas feridas são esfregadas com carvão. O operador é um velho. Em cada lado da espinha dorsal uma ou duas incisões descendo dos ombros até as coxas são feitas cada vez. Alguns acrescentam ainda cortes horizontais nas coxas. Geralmente fazem as incisões para que o homem possa carregar bem. Mas quando o homem mata algum ser humano, também recebe tais cortes. Assim, quando Ané-gui, o cabeça dum bando guayakí, matava uma criança raquítica e incapaz de marchar, mandava fazer incisões no seu ombro prolongando aquêles que já tinha. Outro Guayakí explicou a respeito que o ombro encarangaria, se a gente não o incisasse em tal caso. Há, porém, a possibilidade de uma coincidência casual da sarjação com o homicídio.

Por outro lado, convém lembrar aqui que também os Tupinambá, nas cerimônias de antropofagia, aplicavam ao matador incisões depois de êle ter exercido a sua função. O "rei das cabanas" arranhava-lhe no dizer de Hans Staden (t 4) a parte superior dos braços com o dente de um animal selvagem, tendo sido honrosas as marcas que subsistiram disso. Thevet (*1* 204), outro quinhentista, escreve do executor tupinambá: "...il fera auec une petite sie, faite de dens d'une best, nõmée Agoutin, plusieurs incisions et pertuis au corps, à la poitrine, et autres parties, tellemẽt qu'il apparoistra tout dechiqueté. Et la raison, ainsi que ie m'ẽ suis informé à quelques uns, est qu'il fait cela par plaisir, reputant à grande gloire ce meurtre par luy cõmis en la personne de son ennemy."

Léry (221), outro coevo, refere a respeito: "Quant à celuy ou ceux qui ont commis ces meurtres, reputans cela à grand gloire & honneur, dés le mesme iour qu'ils auront faict le coup, se retirans à part, ils se feront non seulement inciser iusques au sang, la poictrine, les bras, les cuisses, le gros des iambes, & autres parties du corps: mais aussi à fin que cela paroisse toute leur vie, ils frottent ces taillades de certaines mixtions & pouldre noire, qui ne se peut iamais effacer: tellement que tant plus qu'ils font ainsi deschiquerez, tant plus cognoist-on qu'ils ont beaucoup tué de prisonniers, & par consequent sont estimez plus vaillans par les autres. Ce que, pour vous mieux faire entendre, ie vous ay icy derechef representé par la figure du sauuage deschiqueté..." A mencionada figura (*ib.* 222) mostra um Tupinambá com incisões verticais no peito, nos braços e nas coxas.

Na sua pitoresca descrição das cerimônias que êsses índios faziam ao matador, diz o jesuíta Fernão Cardim (192-193): "Dalí a certos dias lhe dão o hábito, não no peito de pelote, que êle não tem, senão na própria pele, sarrafaçando-o por todo o corpo com um dente de cutia que se parece com dente de coelho, o qual, assim por sua pouca sutileza, como por êles terem a pele dura, parece que rasgam algum pergaminho, e se êles são animosos não lhe dão as riscas direitas, senão cruzadas, de maneira que ficam uns lavores muito primos, e alguns gemem e gritam com as dores. Acabado isto, tem carvão moido e sumo de erva moura com que êles esfregam as riscas ao través, fazendo-as arreganhar e inchar, que é ainda maior tormento, e enquanto lhe saram as feridas que duram alguns dias, está êle deitado na rêde sem falar nem pedir nada, e para não quebrar o silêncio tem a par de si água e farinha e certa fruta como amêndoas, que chamam *mendobis,* porque não prova peixe nem carne aqueles dias."

E Gabriel Soares de Sousa (394-395) conta que "todo o Tupinambá que matou na guerra ou em outra qualquer parte algum contrário... se risca em algumas partes do corpo com o dente de cotia, em lavores; e dão por estas sarjaduras uma tinta com que ficam vivas, e enquanto o riscado vive, o tem por grande bizarria; e há alguns índios que... se riscavam tantas vezes que não tem parte onde não esteja o corpo riscado. Costumavam também as irmãs dos matadores fazerem as mesmas cerimônias que fizeram seus irmãos, tosquiando-se, e tingindo-se do genipapo, e dando alguns riscos em si; e fazem o mesmo pelos primos, a que também chamam irmãos, e fazem também suas festas com seus vizinhos como êles; e para se não sentir a dor do riscar, se lavam primeiro muito espaço com água muito quente, com que lhe entesa a carne e não sentem as sarjaduras; mas muitos ficam delas tão mal tratados que se põem em perigo de morte."

Também autores da primeira metade do século XVII, como os capuchinhos Claude d'Abbeville (272) e Yves d'Évreux (43), o franciscano Vicente do Salvador (41) e o anônimo que escreveu os "*Diálogos das grandezas do Brasil*" (277), tratam das incisões transformadas em tatuagens que os Tupí do litoral se aplicavam. Nesta última obra (*ib.* 276) há, ainda, a informação que os guerreiros, "para poderem melhor correr, sarrafaçam as pernas com facas até derramarem muito sangue, tendo pera si que ficam por esta via mais ágeis pera caminhar com mais presteza."

Staden (r 3) conta que viu um principal tupinambá visitar, de manhã cedo, tôdas as cabanas, arranhando com dente de peixe as pernas das crianças para intimidá-las e para, quando importunas, pudessem ser ameaçadas pelos pais com a volta do sarjador. Parece-me bem possível que sòmente na imaginação etnocêntrica do arcabuzeiro alemão existiu essa finalidade pedagógica, pois ela é alheia à mentalidade com que, em geral, são tratados os filhos entre os índios do Brasil.

Segundo o mesmo autor (*ib.*), as môças tupinambá, "quando crescem e lhes vem o costume", recebem nas costas cortes especiais que, depois de cicatrizados, deixam sinais,

pois "alguma coisa" é introduzida na ferida para que a marca, considerada uma honra, permaneça preta. Também Thevet (*1* 204-205) se refere às incisões no corpo dessas môças "apres auoir eu la premiere purgation des femmes". Tatuagem do rosto na época da primeira menstruação é mencionada duma outra tribo da mesma família lingüística tupí, a saber, dos Kaiová-Guaraní ou, como escreve Azara, caayguás. Segundo o mesmo autor (II 36-37), as môças dêsses índios da parte oriental do Paraguai e de regiões brasileiras adjacentes "se trazan en la piel varias líneas azules indelebles que parten del nascimiento de los cabellos hasta una línea horizontal en que se termina la parte inferior de la nariz." Dos Taulipáng e vizinhos escreve Koch-Grünberg (*2* III 128): "Pouco antes da primeira menstruação, a menina é tatuada nos cantos da bôca com os costumeiros 'desenhos de anzol'. De matéria corante serve a cinza de abelhas de mel queimadas 'para que todo o caxirí preparado pela virgem (isto é, para o qual ela mastiga o ingrediente) torne-se doce como mel'."

Entre os Karajá, todos os homens e tôdas as mulheres têm em cada uma das bochechas um pequeno círculo que, segundo Krause (*2* 219), é tatuado "no início da puberdade, portanto entre 12 e 14 anos, aproximadamente". Além dêsse distintivo tribal é mencionada pelo mesmo autor (*ib.*) uma tatuagem karajá "peculiar aos chefes e às mulheres dêstes que consiste em riscos verticais e pretos entre o beiço inferior e a borda inferior do rosto, riscos êsses dispostos, um ao lado do outro, numa fila e, às vêzes, em duas sobrepostas (*ib.* fig. 53 a b). No dizer de Kurixí, esta tatuagem é própria das mulheres. Já as meninas teriam no queixo tais filas de pontos azuis considerados como muito lindos. Eu nunca observei isso."

Na obra de Krause não há referências à tatuagem entre os Javahé e Kayapó. Métraux (*2* 192-194) trata da tatuagem de diversas tribos tupí e chega à conclusão de que êste costume "parece ter na América do Sul uma distribuição setentrional e ocidental".

Resumindo podemos dizer que os Tapirapé, pelo feitio especial da tatuagem feminina, se distinguem de tôdas as tribos vizinhas conhecidas a êsse respeito. Os dados de Herrmann Meyer acêrca dos Aravíne e sua tatuagem, reproduzidos no capítulo IV da presente obra, não bastam para poderem ser tomados em consideração no estudo dêsse assunto. Convém destacar, ainda, que a tatuagem como distintivo de môça casadoura encontra-se, na América do Sul, não só em regiões tão distantes uma da outra como as Guianas do Paraguai, mas também em tribos de famílias linguísticas tão diversas como os Karaíb e os Tupí.

A pintura do corpo é muito usada entre os Tapirapé. Há, porém, a seu respeito diferenças determinadas pelo sexo, pela idade e pelo indivíduo. As côres são o preto obtido do suco de jenipapo (*chenipaua* em tapirapé), fruto duma árvore da família Rubiáceas (*Genipa americana*, Lin.), e o vermelho extraído da polpa do urucu, fruto dum arbusto da família Bixáceas (*Bixa orellana*, Lin.). Também os Tapirapé o chamam de *urukú*, tendo as vogais um som entre *u* e *o* fechado. O fabrico da pasta proveniente dêste fruto não é tão fácil como a obtenção do suco do jenipapo e será descrito no capítulo X.

O jenipapo é simplesmente mastigado, como também Staden (V 3) relata dos Tupinambá, e o suco é pôsto numa cuia. Entre os Tapirapé, homens e mulheres fazem êsse trabalho, deixando correr o suco diretamente da bôca para a vasilha. Êste é claro e transparente como a água, tornando-se preto depois de aplicado sôbre a pele. De tinta serve o suco do fruto só pouco antes de maduro, isto é, quando não cresce mais, pois o efeito corante desaparece ao fazer-se pardacenta a casca e mole a polpa. Essa

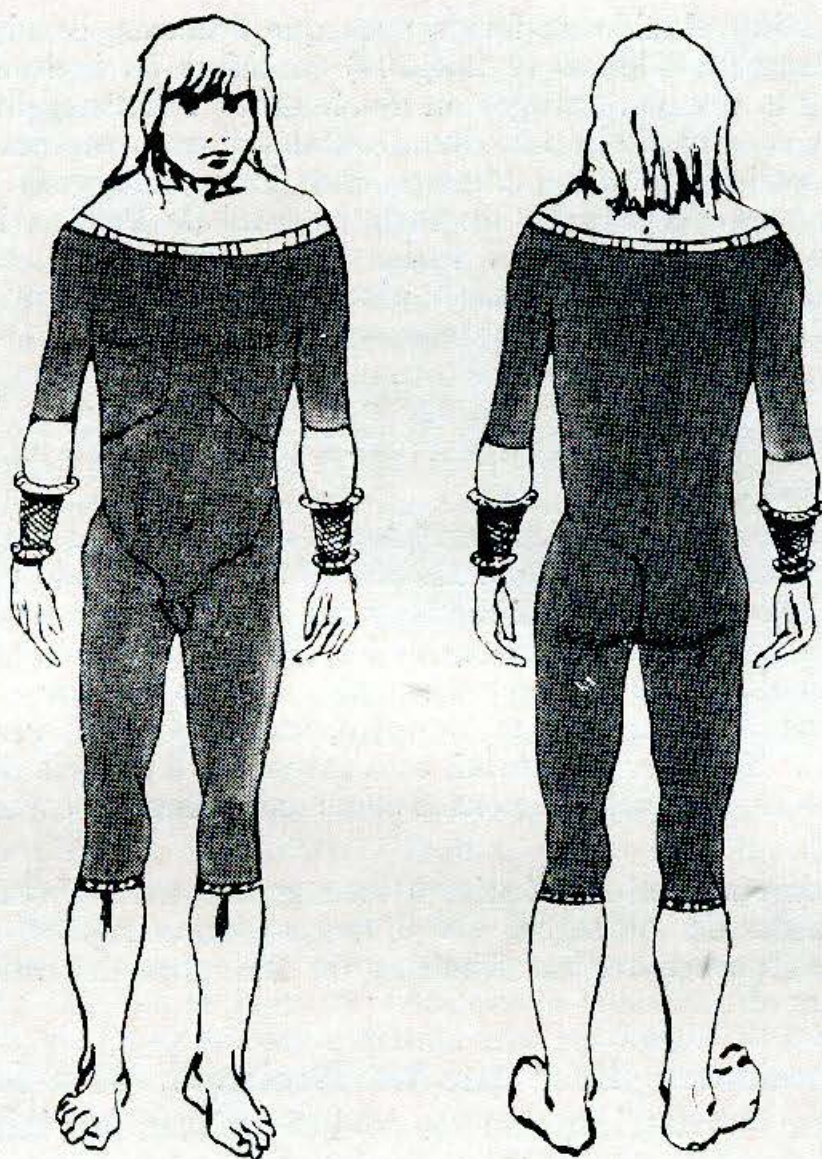



Fig. 2 — Pintura do corpo masculino *vuangkané.*

tinta, no dizer de Staden (*ib.*) e Soares de Sousa (215), dura nove dias na pele, não saindo antes, apesar de lavá-la. Tenho de dizer, porém, que na minha pele não permaneceu mais de dois a três dias.

Entre as mulheres, o jenipapo no corpo era tão comum que a ausência desta pintura me causou uma impressão quase semelhante àquela que tenho vendo, em hora imprópria, o *negligé* de senhora "civilizada". O desenho usado uniformemente por todo o sexo feminino com exceção das crianças e velhas distingue-se completamente das diversas formas de pintura aplicadas no corpo dos homens. Chamam-no *ioképaí,* sendo *kuantiana* o nome genérico de todos os desenhos, também dos desenhos em trançados e cuias. Linhas retas partem entre os seios, descendo oblìquamente pelo ventre e pelas coxas (fots. 3, 10, 14; para 1947: Baldus *12* figs. 1 e 4). Estas são, além disso, cobertas de muitos traços irregulares, dando-se o mesmo com tôda a perna desde o joelho até o tornozelo e, às vêzes, com o braço e antebraço (fots. 10, 14, 15). Durante a menstruação, a mulher não é pintada. Mas logo que o fluxo de sangue acaba, os traços típicos no ventre e na coxa são renovados. A foto 3 mostra uma menina de cêrca de treze anos que ainda não chegou a menstruar-se, usando, apesar disso, a pintura das mulheres. É que ela compartilhava a rêde-de-dormir com um rapaz de vinte anos.

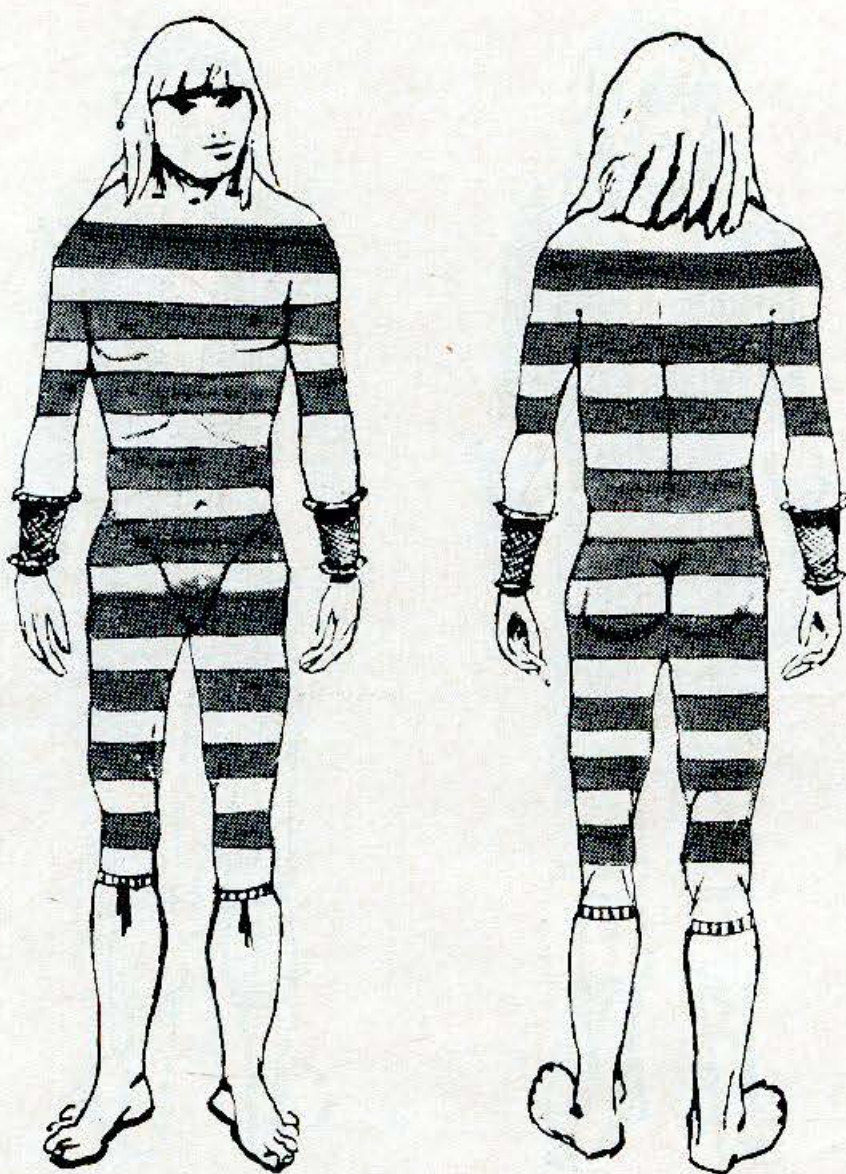



FIG. 3 — Pintura do corpo masculino *ipihaudua*.

As principais pinturas de jenipapo usadas, em 1935, pelos homens eram, com ligeiras variações: 1) *vuangkané* (fig. 2), nome duma ave aquática, talvez um martim pescador (*Ceryle* spec.); 2) *ipihaudua* (fig. 3), nome dum peixe; 3) *chankoaka* (fig. 4), nome dum *anchynga*, espírito visto por pajé; 4) *kananchahó* (fig. 5), designação dos Kayapó do norte (cf. capítulo IV). É problemático se o nome desta última pintura representa alusão à sua procedência. Krause (*2* 386) não viu entre êsses Gê, pintura tão espalhada por todo o corpo; dos trabalhos de Dreyfus e Fuerst não se pode inferir a existência de padrão de desenho semelhante. Aliás, também as pinturas do corpo dos Karajá reproduzidas por Krause (*2* figs. 43 a-b e 44 a) distinguem-se das dos Tapirapé, se bem que não muito. Dos Javahé escreve Krause (*ib.* 355) sòmente: "A pintura do corpo é idêntica à dos Karajá." Ehrenreich (*1* 10 fig. 1), porém, que estêve vinte anos antes de Krause entre os Karajá, isto é, em 1888, reproduz uma pintura dêstes índios que, pela sua forma de *cut-away*, parece-se com a *chankoaka* (Fig. 4) dos Tapirapé.

Algumas vêzes vi um Tapirapé cuja pintura consistia simplesmente em impressões da mão estendida distribuidas pelo corpo. Chamavam isso de *vaipapé*, palavra essa talvez composta de *vaitepe*: muito, e *pa:* mão.

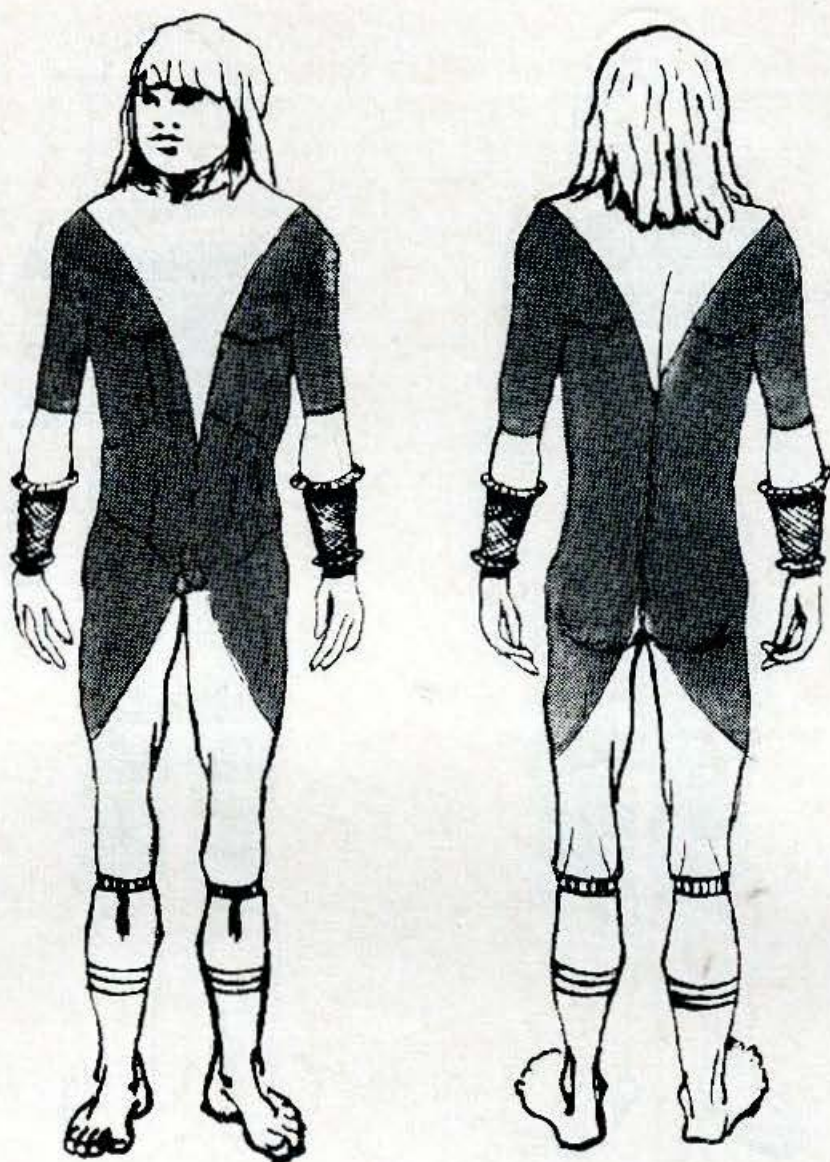



FIG. 4 — Pintura do corpo masculino *chankoaka*.

Em 1947 havia, além de *vuangkané* (Baldus *12* fig. 5) e *kananchahó* (*ib.* fig. 3), três outras pinturas de jenipapo que eu não tinha visto antes (*ib.* figs. 2 e 6) e fot. 19.

Freqüentemente, os Tapirapé enegrecem as mãos de jenipapo e orlam a bôca com o mesmo material. Também na pintura *vuangkané* (fig. 2), o homem tem uma orla preta em tôrno da bôca. Êste adôrno é igualmente usado pelos Karajá (cf. Krause *2* fig. 48 a).

O desenho de jenipapo no lado interno da coxa dum homem (fig. 6) foi feito pela namorada no início das relações. Chamam-no *anampaí*, afirmando ser "peixe". Aplicam-no também nos braços.

Enquanto as mencionadas pinturas masculinas são usadas pelos homens na época depois da iniciação até o tempo em que deixam de participar das danças diurnas, o rapaz traz, o ano todo que antecede o dia da festa da iniciação, o corpo inteiramente enegrecido de jenipapo. Observei o mesmo costume entre os Karajá. De acôrdo com o que viu o Rev. Kegel, o iniciando tapirapé, no dia da festa, tem um desenho de jenipapo consistindo em duas paralelas com uma linha pontilhada entre as mesmas, partindo dos cantos da bôca até as orelhas, da raiz do nariz até a sua ponta, da covinha da barba até o pomo-de-adão, do ombro até o cotovelo tanto na parte anterior como na posterior de cada braço,

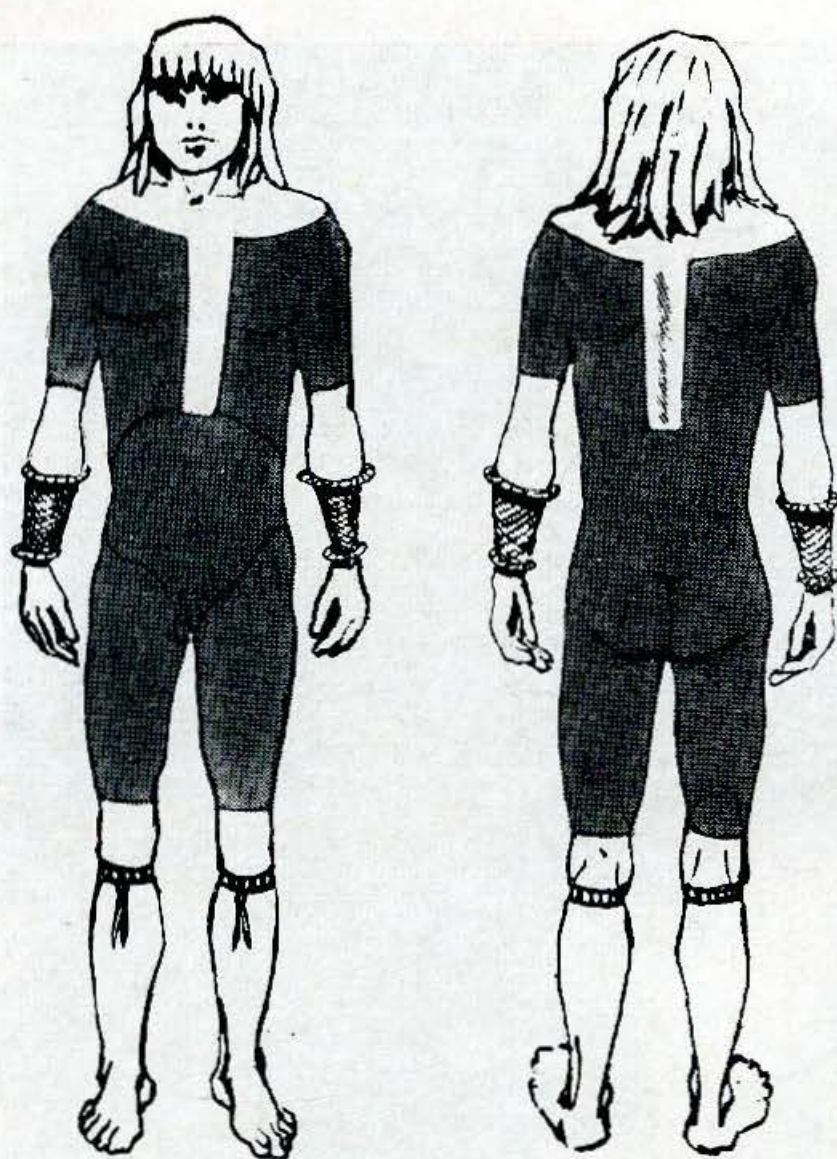



FIG. 5 — Pintura de corpo masculino *kananchahó*.

dobradamente de ambas as metades do peito até pouco acima dos joelhos e, em simetria com isso, nas costas, sendo as extremidades dêstes últimos oito pares de paralelas, com linha pontilhada, ligadas por um par de tais paralelas que passa ao meio das espáduas, dando-se o mesmo em tôrno da coxa. Wagley (*5*), porém, referindo-se à mesma cerimônia escreve que "o corpo do jovem é pintado de preto, com genipapo. No rosto, é desenhada uma linha preta abaixo da bôca, e um círculo sob os olhos, cujos cantos são alongados com um traço."

A pasta de urucu foi aplicada, por esta ocasião, não só no cabelo do rapaz e nas suas pulseiras e joelheiras de algodão, como também na parte inferior de suas pernas e nos seus pés (cf. também Wagley *5* prancha). Tais "meias" vermelhas são adôrno característico dos homens (fot. 68). Nunca vi mulher tapirapé pintada de urucu. Sòmente certas meninas tinham, às vêzes, desenhos de urucu no corpo, (fot. 20; para 1947: Baldus *12* fig. 7). Os enfeites de algodão das meninas são também tingidos com esta matéria corante com a qual, aliás, é empastado o cabelo no dia em que acaba a primeira menstruação.

Em geral são as próprias mulheres que pintam tanto umas as outras como os filhos de ambos os sexos, namorados e maridos. Vi, porém, também um homem pintando uma menina.

Foto 19 — Pintura do corpo em 1947.

As pinturas de jenipapo assim como as de urucu são feitas simplesmente com as mãos, isto é, sem o emprêgo de qualquer instrumento (fots. 14 e 15).

Autores há que consideram a aplicação do urucu sôbre a epiderme como proteção contra a ação actínica do sol e contra as picaduras dos insetos. Foi provado por experiências que uma propriedade do urucu consiste em tornar muito moderada a absorção do calor solar. Os pés e a parte inferior das pernas, isto é, os lugares onde, muitas vêzes, são postas as "meias" de urucu, representam uma das regiões do nosso corpo mais expostas aos ataques de diversos insetos molestos. Convém, porém, fazer as seguintes objeções: 1) O urucu como pintura do corpo, apesar de ter vasta distribuição na América do Sul, é em pouquíssimas tribos usado para untar o corpo inteiro, sendo geralmente só aplicado em determinadas partes. 2) Nas tribos que conhecemos, esta matéria corante não é usada todos os dias, mas sòmente em certas ocasiões. 3) Nestas ocasiões não untam de urucu todos os membros da tribo, mas sòmente determinados indivíduos. 4) Há tribos que preferem enegrecer a epiderme com o suco de jenipapo em vez de untá-la com o oleoso urucu, apesar de terem abun-

dância de ambas estas matérias corantes. E sem dúvida tal preferência não se prende exclusivamente ao valor medicinal atribuído ao jenipapo na seguinte frase de Gabriel Soares de Sousa (215): "Tem virtude esta tinta para fazer secar as bustelas das boubas aos índios, e a quem se cura com ela."

Melhor do que qualquer explicação racionalista dada por observadores etnocêntricos parece-me a suposição de ter tido a pintura do corpo, originalmente, finalidade mágica, finalidade essa que foi, em muitas tribos, esquecida no decorrer dos tempos. Entre as medidas de precaução tomadas pelo matador do pajé tapirapé e enumeradas por Wagley (*4* 16-17) figura também a pintura de todo o corpo com jenipapo e a dos cabelos com urucu. Segundo o mesmo autor (*ib.* 11), certo pajé tapirapé pintava o peito e o queixo com urucu que representava o cauí de sangue saído da bôca de espíritos da floresta. Razões mágicas explicarão, freqüentemente, também a preferência dada a determinada côr, preferência essa que, naturalmente, em muitos outros casos, é motivada por uma tradição de origem desconhecida, pela moda ou pelo gôsto individual.

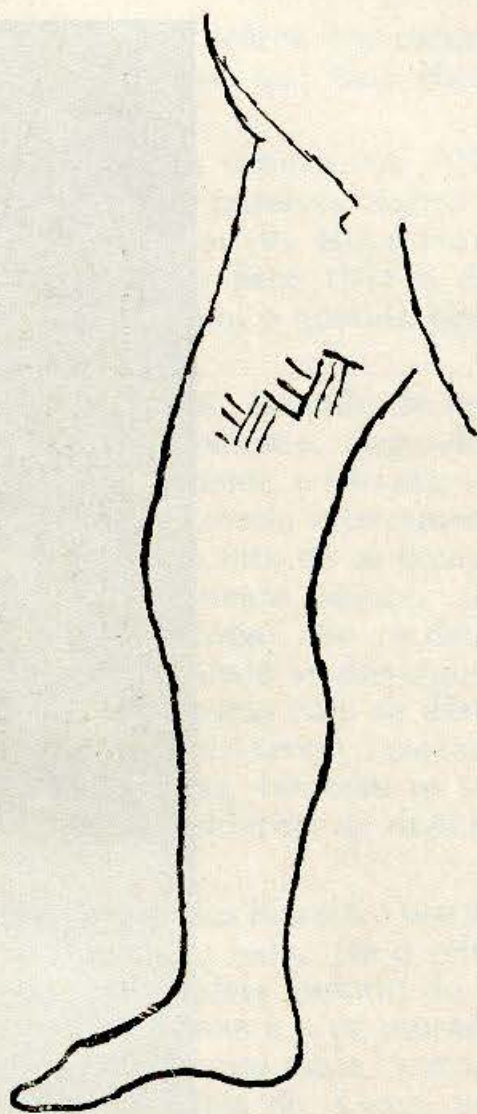



Fig. 6 — Desenho na coxa de um homem.

Ao uso de urucu e jenipapo entre os Tupí da costa aludem já as seguintes observações da carta de Pero Vaz de Caminha escrita em 1500: "E andavam lá outros, quartejados de côres, a saber metade dêles da sua própria côr, e metade de tintura preta, um tanto azulada; e (ainda) outros quartejados d'escaques." (p. 91). "Estava tinto de tintura vermelha pelos peitos e costas e pelos quadris, côxas e pernas até baixo, mas os vazios com a barriga e estômago eram de sua própria côr. E a tintura era tam vermelha que a água lha não comia nem desfazia." (p. 92). "Ali verieis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, assim pareciam bem. Também andavam entre êles quatro ou cinco mulheres, novas, que assim nuas não pareciam mal. Entre elas andava uma, com uma coxa, do joelho até o quadril e a nádega, tôda tingida daquela tintura preta; e todo o resto da sua côr natural. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés." (p. 93).

Que a "tintura vermelha" era de urucu, evidenciam as seguintes frases do escrivão da frota de Cabral (*ib.* 95): "Alguns traziam uns ouriços verdes, dárvores, que na côr queriam parecer de castanheiros, embora fossem muito mais pequenos. E estavam cheios de uns grãos vermelhos, pequeninos que, esmagando-os entre os dedos, se desfaziam na tinta muita vermelha de que andavam tingidos. E quanto mais se molhavam, tanto mais vermelhos ficavam."

O emprêgo de genipapo fica provável pelas palavras que seguem (*ib.*): "Trazem todos as testas, de fonte a fonte, tintas de tintura preta, que parece uma fita preta da largura de dous dedos." Comentando esta frase, diz Carolina Michäelis de Vasconcellos (*ib.* nota 44): "Nesse caso é curioso que tam tarde o diga o Escrivão." Acho que o fato de Vaz de Caminha não ter feito tal observação ao descrever os primeiros encontros com os índios faz supor a mencionada "fita preta" não ter sido tatuada, mas simplesmente pintada naquela ocasião. Esta suposição é corroborada pela informação de que a fita tinha "largura de dous dedos". Aparentemente, pois, tratava-se de pintura de jenipapo, a "tinta" habitualmente usada pelos Tupí para tais fins.

FOTO 20 — Kanuana, pintada de urucu, *tamankurá* nos tornozelos.

Léry (99) acentua a importância do jenipapo com as palavras seguintes: "Av surplus, nos Bresiliens se bigarrent souuent le corps de diuerses peintures & couleurs: mais sur tout ils se noircissent ordinairement si biẽ les cuisses & les iambes, du ius d'vn certain fruict qu'ils nomment *Genipat*, que vous iugeriez à les voir vn peu de loin de ceste faççõ, qu'ils ont chaussez des chausses de prestre." Mais adiante (*ib.* 111) observa o mesmo autor quinhentista que as mulheres tupinambá não se pintam "si souuent le corps, les bras, les cuisses & les iambes que font les hommes."

Dos "mancebos" tupinambá da Bahia escreve Gabriel Soares de Sousa (369): "... pintam-se de lavores pretos que fazem com tinta de genipapo, e se tem damas, elas têm cuidado de os pintar." E acrescenta (*ib.*): "As moças também se pintam de tinta de genipapo, com muitos lavores, a seu modo, mui louçãos." No capítulo "em que se declara o com que se os Tupinambá fazem bizarros" (*ib.* 372) refere ainda o cronista português: "... para se fazerem mais feios se tingem todos de genipapo que parecem negros da Guiné, e tingem os pés de uma tinta vermelha muito fina, e as faces." E antes de matarem o cativo para comê-lo festivamente, "pintam-no a lugares de genipapo, e os pés com uma tinta vermelha..." (*ib.* 397).

Alguns decênios mais tarde, isto é, em 1614, podia-se ler no livro de Claude d'Abbeville (257) que os Tupinambá do Maranhão, para defender-se do "tom" (bicho-do-pé, *Tunga penetrans*, L., em tapirapé *tongá*), "se seruet d'huille de Palme & de *Roucou* ou *Ouroucou* qui est vne teinture rouge (ainsi que nous auons dit) dont ils s'en frottent les orteils & autres parties où cette vermine s'adresse comunemẽt."

Yves d'Évreux (112), confrade e coevo dêste capuchinho, escreve acêrca dos mesmos índios: "Ils se frottent d'huyles de Palmes, de *Rocon & de Iunipape*, qui sont choses qui les tiennent en bone disposition."

Frei Vicente do Salvador (38) observa a respeito das mulheres tupinambá: "Nas festas se tingem todas de janipapo, de modo que, si não é no cabelo, parecem negras de Guiné, e da mesma tinta pintam os maridos." No dizer dêste franciscano (ib. 40), a viúva, por dó, "tinge-se toda de janipapo" e torna "a tingir-se de janipapo pera tirar o dó" e "o marido, quando lhe morre a mulher, também se tinge de janipapo, e quando tira o dó se torna a tingir."

Krause (*2* 214) recebeu a informação de que também os Karajá, estando de luto, pintam de jenipapo o rosto e o corpo inteiro. Não viu, porém, êste costume. Segundo o mesmo autor (*ib.*), na pintura dêstes índios não há diferenças entre os sexos, a não ser, talvez, que os homens usem mais do que as mulheres as pinturas que recobrem inteiramente grandes partes do corpo. Krause indica como razão desta diferença o fato de os homens estarem mais ao ar livre do que as mulheres com sua vida essencialmente caseira. Tal motivação não me parece satisfatória. Extremamente importantes, porém, são os dados acêrca da igualdade da pintura em ambos os sexos, pois nisso os Karajá se distinguem radicalmente dos Tapirapé apesar de certas semelhanças de suas pinturas com as dêstes últimos, representadas nas figuras 2, 4 e 5, e não obstante ambas as tribos terem o costume de aplicar desenhos na face interna da coxa (cf. Krause *2* 215). Aliás, também os três desenhos nesta parte da perna representados por Krause (*ib.* fig. 45) diferem do desenho tapirapé que vi (fig. 6).

Digno de nota é, além disso, o fato de êsse autor não mencionar dos Karajá o uso das "meias" de urucu tão características dos homens tapirapé. Por outro lado, êle o refere dos Kayapó (*ib.* 386). Karl von den Steinen (*1* 172) encontrou numa aldeia bakairí do rio Batovi um Kustenau com o pé e a metade da parte da perna entre a coxa e o pé pintadas de vermelho "à guisa de meias". Mas "meias" desta espécie, ainda que mais "curtas" são usadas, também, por tribos karaib que moram bem longe da bacia do Xingu, pois Koch-Grünberg (*2* III 40) diz com referência aos Taulipáng e seus vizinhos: "Em geral, os pés até os tornozelos são pintados sòmente de vermelho."

Escreve Krause (*2* 214) que os Karajá, pintando o corpo, reservam geralmente a côr vermelha aos homens e adolescentes, e a preta aos meninos e meninas. Acrescenta (*ib.*): "Só uma única vez foi vista u'a mulher pintada inteiramente de vermelho." Quero observar a êsse respeito, porém, que no tocante às nossas fazendas como artigos de permuta, os Karajá, em 1935, destinavam as de côr vermelha exclusivamente para serem usadas pelas mulheres, vestindo-se os homens com as de outras côres, por exemplo, brancas e verdes. Talvez já tivessem aprendido dos brancos que homem não se veste de vermelho. Uma pessoa como o Tapirapé Kamairahó que tinha menos convivência com os chamados civilizados do que os Karajá, trajava, naquele tempo, vestido de mulher, duma fazenda originalmente vermelha e, pode-se dizer, ainda vermelha apesar do uso diário durante semanas a fio.

Considerando ainda o que Krause (*ib.* 386) refere dos Kayapó do norte, e o que von den Steinen (*2* 184-188) menciona dos índios da parte superior da bacia do Xingu, pode-se dizer em resumo que os Tapirapé, no que diz respeito à pintura do rosto e do corpo, se distinguem consideràvelmente dos vizinhos, embora tenham certas semelhanças em pinturas do tronco com os Karajá e em "meias" vermelhas com os Kayapó e xinguanos. Digno de nota é o fato de tais "meias" terem sido usadas também pelos Tupinambá.

Pelo que vi, os Tapirapé colam penugem (*avió, aviú*) especialmente nos braços e pernas das crianças. A menina Ampitania estava freqüentemente enfeitada desta maneira. Mas também adultos, ao usarem certa máscara, costumavam trazer frouxel branco colado no braço (fot. 70). Na festa da iniciação o adolescente tem frouxel branco colado na testa,

nos braços, no tronco e nas coxas com exceção das nádegas (cf. também Wagley *5*, prancha). Para colar serve uma resina (*ykyryva* em tapirapé) usada por ambos os sexos na unção do corpo e cabelo. Depois de pilada, é misturada com óleo (*chany*) de amendoim.

Métraux (*2* 156) apresenta cartogràficamente a distribuição do costume de colar penas na cabeça e no corpo entre os índios sul-americanos, observando a respeito (*ib.* 129): "...cette carte a été dressée pour prouver la vaste difusion de ce mode d'ornementation qui n'appartient en propre à aucune couche de civilisation déterminée." Faltam, nesse mapa, não sòmente os Tapirapé , como também os Guayakí e os Karajá. Krause (*2* 239) escreve acêrca dêstes últimos: "De vez em quando, crianças pequenas têm o tronco, do mesmo modo como os braços e as pernas, cobertos de frouxel branco e fixado mediante resina clara. Uma criança usava tal penugem no braço e nas barrigas-da-perna." Os mesmos índios colam frouxel branco também nos cadáveres (cf. *ib.* 330).

Referindo-se aos Kayapó do norte, Krause (*ib.* 385) observa: "Por ocasião de certas danças colam com resina frouxel branco no corpo inteiro..." Kissenberth (*1* 51 fig. 21) representa um dançador da aldeia dos mesmos índios situada no ribeirão do Pau d'arco. Colaram-lhe na cabeça frouxéis duma espécie de abutre, e nas faces cascas esmiuçadas de ovos de jaó.

Tribos xinguanas não figuram no mapa de Métraux, mas sim os Borôro visitados em 1888 por von den Steinen. Ainda os padres Colbacchini e Albisetti, na sua monografia sôbre os Borôro Orientais, observam a respeito (62): "Um... modo de se enfeitarem consiste em cobrir o corpo com uma resina viscosa — *kiddoguro.* Sôbre o *kiddoguro,* assim espalhado no corpo, aplicam penas de periquitos, de patos e de passarinhos. As crianças, jovens e homens cobrem dêsse modo todo o corpo, exceto a face; outras vêzes cobrem sòmente as partes simétricas, ou zonas tão pequenas que parecem manchas; muitas vêzes emplumam só as espáduas, os quadris e os braços. Talvez representem, assim enfeitados, uma alma, ou melhor, um antepassado." (Cf. *ibidem* as figuras nas páginas 108, 162, 163, 344, 352 e 392).

Dos Tupí indicados no citado mapa convém mencionar os Tembé descritos por Barbosa Rodrigues (*1* 43) no seu "Relatório sôbre o rio Capim", os Oyampí da Guiana e os antigos Tupinambá. No dizer de Gabriel Soares de Sousa (397), êstes últimos, preparando a cerimônia da antropofagia, "untam o cativo todo com mel de abelhas, e por cima dêste mel o empenam todo com penas de cores." Simão de Vasconcellos (pág. LXXX), descrevendo o matador em função na mesma festa, observa: "Vem vestido a mil maravilhas, de penas assentadas em bálsamo, todo em contôrno, desde a cabeça até os pés." O sr. F. C. Mayntzhusen me contou que o Guayakí, no duelo, tem frouxel colado no rosto e no corpo (cf. Baldus *9* 149 e Métraux and Baldus 439). Segundo Soares de Sousa (402), antes de enterrarem "algum principal da aldeia", os Tupinambá "o untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de pássaros de côres." Esta informação é repetida com as mesmas palavras por Vicente do Salvador (39).

Ornamentos de penas maiores são usados pelos Tapirapé geralmente só em festividades. Mas o Tapirapé Kanchovaní, quando o convidei para ir comigo ao Araguaia, mostrou-me as grandes penas de arara vermelha que êle queria pôr na cabeça ao chegarmos às aldeias dos Karajá. São as mais estimadas tanto na sua própria tribo como na dêsses habitantes do grande rio. Nunca as vi usadas pelos Tapirapé fora de tais ocasiões.

Entre os Karajá e Borôro, porém, observei, às vêzes, um ou outro indivíduo que trazia na cabeça algum ornato de penas, sem que isso significasse a preparação para uma dança ou qualquer outra solenidade. É verdade que não eram as magestosas rodas do occipício daqueles remeiros do Araguaia, nem o *pariko* dos caçadores da Chapada mato-grossense, mas enfeites bem menores. Entre os Borôro, a diversidade de penas distinguia associações por parentesco. No tocante aos Karajá explica Krause (*2* 231): "Os casados não têm adornos de plumas, ao passo que a mocidade os possue abundantemente, ainda que os use raras vêzes. Os adornos mais usados são toucas de

plumas (meninos), colares de miçangas, anéis digitais e cintos de algodão com penas pendentes. Parece que todos os outros enfeites são empregados sòmente em danças, festas etc., ficando fora destas ocasiões guardados cuidadosamente nos elegantes e alongados cestos de tampa. A mocidade feminina só usa colares e anéis digitais, tendo as meninas também toucas de penas e braceletes emplumados. Uma menina de nove a onze anos usava touca de penas, rosetas auriculares de côr vermelha, borlas pretas para a nuca guarnecidas de conchas de caracóis, braceletes emplumados e atados atrás dos canhões vermelhos do pulso, tanga cinzenta de entrecasca em cima da cintura preta e, além disso, longa saia de cordas pretas e liga de panturrilha (prancha 18)."

Com referência aos índios da parte superior da bacia do Xingu, escreve von den Steinen (*2* 329): "Com exceção de pluma ocasionalmente posta na orelha, — sobretudo entre os Bakairí —, todo o adôrno de penas é só para ocasiões solenes, inclusive para a recepção festiva do hóspede."

Máxima importância para os Tapirapé representava a roda de penas usada na cabeça. Referindo-se a seu uso na cerimônia do Trovão, escreve Wagley (*4* 33-34):

"... cada homem, ao realizar o circuito cerimonial, usou um ornamento de cabeça bem elaborado — o *ankungitána*. Êsse ornamento enfurece o Trovão e atrai suas criaturas sôbre o portador. Sem exceção, todos aquêles que usaram o *ankungitána*, mesmo Panteri e Urukumú, demonstraram verdadeiro mêdo e cairam inconscientes ante as fôrças do Trovão. Antes de um homem usar o ornamento de cabeça, um pagé movia-o lentamente diante de seus olhos. Colocava-lhe o ornamento sôbre a cabeça, soprando fumaça por entre as penas, para aliviar um pouco do terrível 'calor.' Quando usou o *ankungitána*, Urukumú já estava cambaleando, vacilante, ao deixar a primeira casa do circuito. Teve então que ser guiado e amparado por dois jovens. Antes de completar o circuito da aldeia, foi possuído por um transe, que me pareceu mais violento que os comuns aos mais jovens. Seu corpo estava rígido quando foi carregado para completar o círculo de casas que faltavam, até a casa do sudoeste, onde foi tratado por Panteri. Do mesmo modo, êste foi derrotado e derrubado ao usar o ornamento. Durante seu transe cantou trechos de uma canção, e, ao voltar a si, disse ter viajado à casa do Trovão. Mais tarde, Panteri relatou-me suas experiências durante o transe. Traduzida livremente, sua história é a seguinte: 'Comí muita fumaça e tornei fumar ainda. Cantei, vi um grande sol que se aproximou de mim e desapareceu. Vi muitos sóis pequenos. Êles aproximaram-se e distanciaram-se. Eu vi o Trovão. Era pequeno e veio numa pequena canoa. Era um filho do Trovão (*Topï*). Usava um pequeno ornamento de cabeça, feito de penas de arara vermelha. Tinha um pequeno tembetá. Tentei arrancar-lhe o tembetá (dêste modo Panteri vencerá o *Topï*), mas êle deixou a casa. Então, tudo escureceu (Panteri não derrotara o *Topï*, e conseqüentemente êste o havia atingido com uma flecha). Vi muitos sóis. Viajei, cantando enquanto andava. Andei três dias e subí num grande morro, no outro lado do Araguaia. É de lá que o sol se levanta. Vi o Trovão; é grande; o seu corpo é coberto de cabelo branco. Tem muitas penas de arara vermelha. Vi muitas almas de pagés e *Topï* próximo dêle. Não falei, e voltei depressa.' Mais tarde, acrescentou que, se tivesse tocado o maracá do Trovão, ficaria no além-mundo: teria morrido. Alguns noviços, e raríssimos leigos, usaram o *ankungitána*, maravilhando o povo com sua coragem. Contudo a maioria dos homens tapirapé não tivera a coragem de usá-lo. O ornamento da cabeça também aumenta o perigo nas fases vesperais da cerimônia, durante o terceiro e quarto dia. No auge da excitação, quando era aparente que os dois poderosos pagés tinham avistado criaturas do Trovão, Panteri apanhou o *ankungitána* que estava pendente de um esteio, e agitou-o no ar, ameaçando e desafiando aquêles inimigos. Foi imediatamente abatido por um *panché-iúnwera*. Urukumú tomou o *ankungitána*, caindo também inconsciente, e com êle todos os participantes."

Já mencionei serem as penas de arara vermelha as mais estimadas pelos Tapirapé. Elas formam a parte essencial da roda do occipício. Wagley (*ib.* nota 30) observa a respeito: "Penas de arara vermelha são

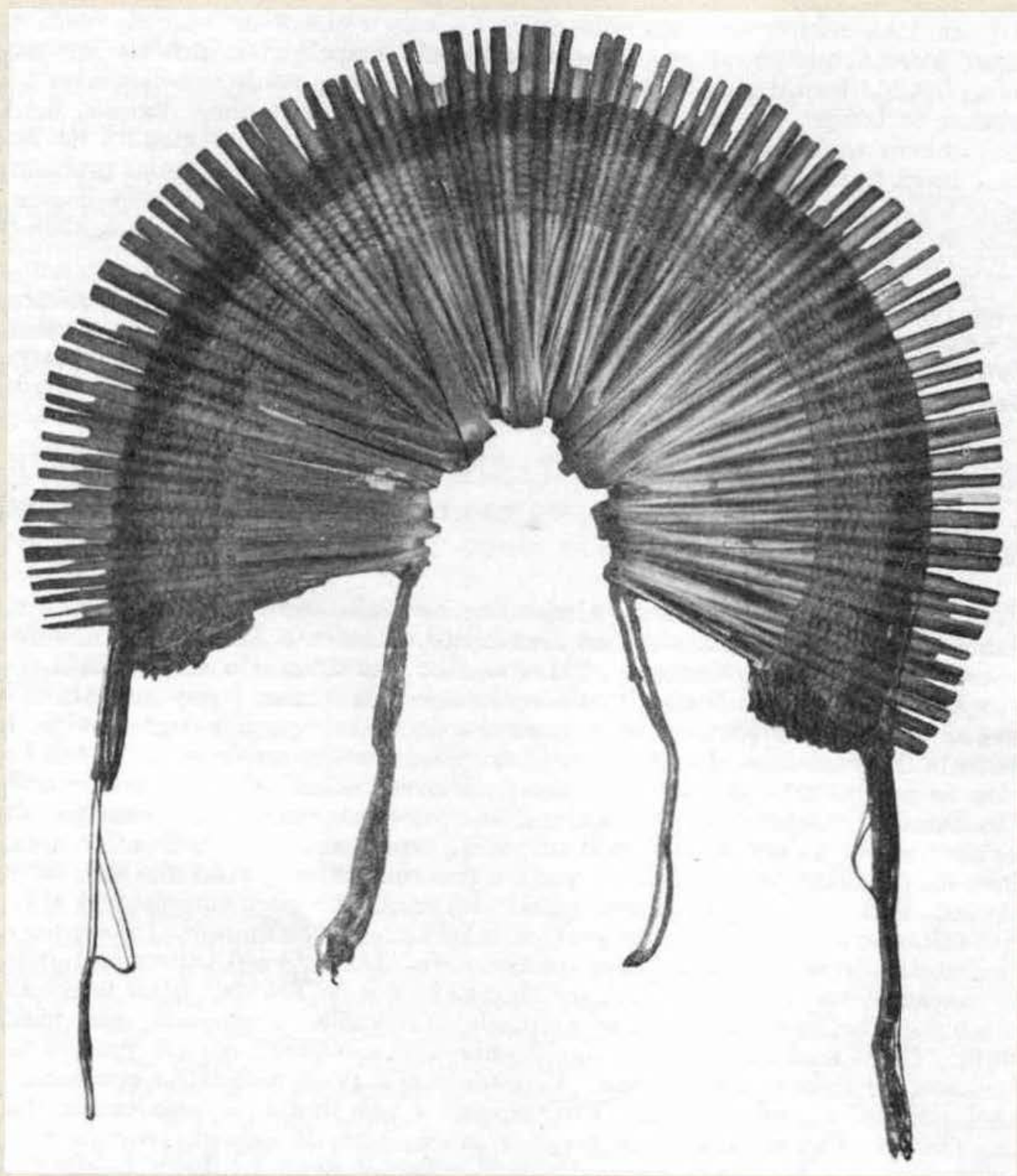



Foto 21 — Armação de roda de cabeça.

quentes como fogo, dizem os Tapirapé; o sol é quente porque usa um grande ornamento de cabeça feito de penas vermelhas. Êsse calor atrai sempre o sobrenatural. Os Tapirapé disseram-me que um ataque de malária que eu sofrera, fôra causado por ter deixado um ornamento de cabeça, feito de penas de arara vermelha, pendurado em minha casa."

O ornato de penas usado na cerimônia do Trovão não toca diretamente a cabeça, quando atado nela, mas fica afastado por meio dum cavalete muito especial (cf. *ib.* fig. 1). As reproduções no citado trabalho (*ib.* figs. 1-9) não revelam detalhes da confecção da roda e a fixação das penas. A armação (fot. 21) que adquiri em Tampiitaua, era da roda de cabeça chamada *angkynghetanohó*, isto é, com mesmo nome que Wagley escreve *ankungitána* e o acréscimo do sufixo aumentativo *ho*.

Cêrca de 90 tiras obtidas do talo da fôlha de buriti, em larguras variantes de 1 a 1,5cm, são dobradas transversalmente de modo a que uma das pontas sobressaia à outra de uns 3 a 4cm (cf. fig. 19). Com as pontas sobressalentes voltadas para um mesmo lado, são as tiras reunidas num cordão que lhes passa pela dobradura, e que ajustando-as fortemente, a ponto de se sobreporem umas às outras, coloca-as em forma irradiante. O semicírculo formado pelas pontas irradiantes tem 135cm, enquanto que o formado junto às dobraduras tem 27cm. Cada vareta tem da dobradura à ponta extrema mais ou menos 30cm (exemplar em questão, fot. 21). O cordão que as fixa pela dobradura é torcido para a esquerda e formado de dois cordéis torcidos para a direita. Traz, bem junto a cada tira extrema um nó simples, continuando em ponta sôlta por alguns centímetros. Funcionam êstes nós como remate impedindo que o fio corra por entre as dobraduras. Uma barra tecida com cordéis de algodão ocupa de 7,5 a 9cm a altura das tiras, ficando a uma distância de 13 a 15cm das dobraduras e de 7,5 a 9cm das extremidades. Cada carreira da trama é formada por dois pares de fios que, alternadamente, envolvem as tiras em ambos os lados, envolvendo-se a si mesmos a cada intervalo das tiras. Esta penetração recíproca e alternada de ambos os pares de cordéis, ficando cada par sempre composto dos mesmos dois cordéis, é produzida pelo ato de os cordéis de um par se cruzarem ao serem envolvidos pelos cordéis do outro par. Como irregularidade ocorre o cruzamento duplo dos cordéis de um par entre dois pontos de cruzamento normais dos cordéis do outro par. Junto às tiras extremas, rematam-se num só nó cada dois pares, isto é, cada trama, continuando os cordéis em ponta sôlta por 3 ou 4cm. Formam-se então, no flanco de cada vareta extrema, 28 nós terminando em franjado, exceção feita às quatro últimas carreiras da trama que, após o nó, continuam em ponta sôlta. Numa das tiras extremas êstes cordéis têm mais ou menos 30cm, enquanto que na outra apenas 2 atingem êsse comprimento, tendo os demais apenas 11cm. A tecedura é feita com córdeis torcidos para a esquerda e compostos de dois fios para a direita. Correm de uma ponta a outra da peça em paralelismo e são bem ajustados uns aos outros. Aparecem três tonalidades nessa tecedura: 4 carreiras claras, passando para aproximadamente 15 mesclas (2 pares escuros alternados com 2 pares claros), para terminar com 10 carreiras escuras. No lado das partes mais curtas das tiras é ela revestida de barro cinzento claro. As tiras são firmadas por ela de maneira que suas extremidades ficam em distância de alguns milímetros uma da outra, o que, juntamente com o apêrto das dobras já mencionado, produz a forma semicircular lembrando a figura na qual os Tapirapé imaginam e representam certos *anchynga*, isto é, "sombras" ou espíritos. As tiras, conservando sua curvatura natural, formam, dobradas, um encaixe em cuja abertura é introduzida a grande pena caudal da arara vermelha. As penas que, assim, perfazem o imponente ornato, são guardadas num entrenó de taquaruçu, enquanto não usadas. O exemplar da armação descrita e representada aqui era o único que encontrei em Tampiitaua. Estava em poder de Maninohó. Não conheço, pela literatura, objeto semelhante, nem dos Karajá e Kayapó, nem de outros índios. E ignoro se coisa parecida com o "cavalete" de cabeça dos Tapirapé representado por Wagley exista em qualquer outra tribo.

O Rev. Kegel descreveu-me a roda de cabeça que viu usada na festa da iniciação, como sendo um disco de madeira enegrecida de jenipapo, de cêrca de 15cm de diâmetro e 2cm de espessura, levando três círculos concêntricos de penas dispostas em forma irradiante. O círculo interior consistia em penas de pato verde-pretas e recortadas, o médio em penas brancas de jaburú, e o extremo em penas caudais de arara vermelha. O cabelo do iniciando, reunido em rabicho, passava por uma abertura no centro do disco. (Cf. também a descrição algo diferente em Wagley *5*).

Segundo Krause (*2* 234), a roda de cabeça karajá (*lahidó*) é enfeite festivo freqüentemente usado pela mocidade masculina. Seus cinco componentes são a roda de penas, o anel de entrecasca, a fita testeira, as penas frontais e a chapa em forma de ferradura. Esta última consiste ou em tiras de taquara reunidas por cordéis de algodão, ou em madeira, como o exemplar procedente da aldeia da foz do Tapirapé (*ib.* 236 e prancha 49, fig. 5), que, por êste material e pela sua proveniência, talvez indique algum parentesco com o disco descrito pelo Rev. Kegel. Na sua totalidade, porém, tanto as rodas de cabeça dos

Karajá como os dos Javahé e Kayapó, descritas e representadas por Krause (*ib.* 234-237, 356-357, 379-380 e pranchas 49, 50, 59, 60, 64) distinguem-se pela armação e composição de penas, de tudo que conhecemos dos Tapirapé a êsse respeito. O mesmo se dá com os ornamentos irradiantes de cabeça usados pelos habitantes da parte superior da bacia do Xingu (cf. von den Steinen 2 prancha VII: Dança da rêde-de-pescar dos Nahukuá), pelos Borôro (*ib.* prancha I e fig. 133; Colbacchini e Albisetti 63 e 65), pela tribo tupí dos Parintintin do Madeira (Métraux *2* fig. 20) e pelos Tupinambá (*ib.* fig. 12; Staden f 4, o 4; Léry 214, 246).

No dizer de Simão de Vasconcellos (pág. LXXX), o matador do cativo na cerimônia de antropofagia tupinambá tem "a cabeça coroada com um diadema vermelho aceso, côr de guerra", o que parece estar de acôrdo com a representação dessa cerimônia numa xilogravura de Léry (214) e, no tocante à côr, com as seguintes palavras do mesmo autor (*ib.* 101): "...ils lient & arrengẽt des plumes d'aisles d'oiseaux incarnates, rouges, & d'autres couleurs, desquelles ils font des fronteaux, assez resemblans quant à la façon, aux cheueux vrais ou faux, qu'on appelle raquettes ou ratepenades: dont les dames & demoiselles de France, & d'autres pays de deçà depuis quelque temps se sont si bien accõmodees: & diroit-on qu'elles ont eu ceste inuẽtion de nos sauuages, lesquels appellent cest engin *Yempenambi.*"

Ricamente revestida de penas é a máscara semicircular ypé (Fot. 50), descrita detalhadamente no capítulo sôbre a indústria, que se distingue tanto das outras máscaras tapirapé como das dos Karajá (cf. Krause *2* prancha 20), não se assemelhando tão pouco às máscaras de madeira, de trançado e de tecido encontradas por von den Steinen (*2* figs. 94-118) entre as tribos xinguanas.

Munidas de penas são também as máscaras cilíndricas dos Tapirapé (fots. 76 e 77). Nas danças diurnas dêstes índios, certos participantes masculinos trazem uma ou algumas penas caudais de arara amarradas verticalmente no alto da cabeça (fot. 9). Em tais ocasiões foi usado também o adôrno auricular (fot. 22) que adquiri em Tampiitaua e passo a descrever:

Numa corda de algodão torcida para a direita e consistente em dois cordéis torcidos para a esquerda que, por sua vez, são formados de dois fios fiados para a direita, atam-se dois cordéis torcidos para a esquerda e consistentes em dois fios fiados para a direita. Dobra-se cada um dêstes dois cordéis ao meio e colocam-no de tal maneira na corda que fica a um lado um laço e ao outro as duas extremidades sôltas. Estas, então são passadas pelo laço e esticadas produzindo assim o nó da atadura. Cada uma delas, depois de ter passado por um coquinho perfurado, é usada para atar três ou quatro penas caudais do japu verde (*Ostinops viridis*) que são amarelas com manchas pretas, tendo até 9cm de comprimento. Segura-as na parte inferior e nua do canhão, parte cuja ponta é dobrada para êsse fim. Quando colocam a corda sôbre a testa, enodando-a no alto da cabeça, as penas cobrem as orelhas. Os fios todos são tingidos de jenipapo.

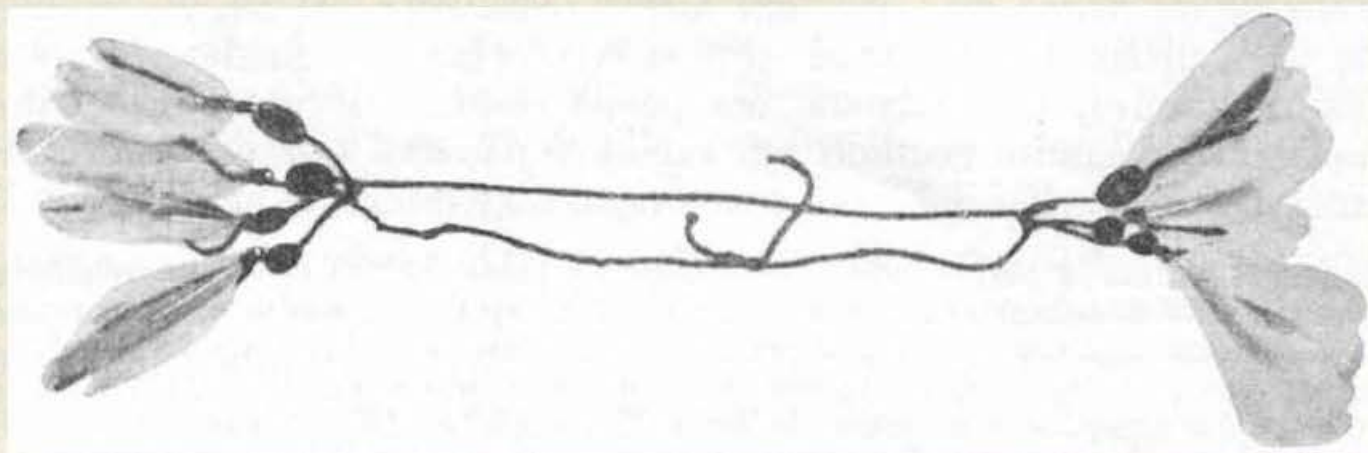



FOTO 22 — Adôrno auricular.

Segundo von den Steinen (*2* 328), os Bakairí usam como adôrno auricular as penas amarelas do "*Cassicus*", isto é, do japim ou xexéu que, como o japu, pertence à família Icterideos. A maneira de segurar estas penas difere, porém, completamente da dos Tapirapé. Por outro lado, os Karajá e Kayapó amarram freqüentemente algumas penas, com a parte inferior do canhão dobrada, em fios passados por um fruto (cf. Krause *2* 301, 399 e figs. 158 e 257), mas, pelo que se pode deduzir do livro de Krause (*ib.*), não têm adôrno auricular parecido com a espécie do enfeite tapirapé acima descrita.

Segundo me contou o Rev. Kegel, o adolescente tapirapé, na festa da iniciação, tem ao redor do pescoço duas fitas de algodão, de três centímetros de largura, que na frente pendem até abaixo dos joelhos e, nas costas, até abaixo dos jarretes. Terminam em borlas sob as quais está uma casca de coquinho com a abertura para baixo e rodeada de pequenas penas peitorais da arara vermelha. Em cada braço tem uma corda de algodão na qual estão penduradas cinco destas cascas com tais plumas vermelhas. Difere desta descrição a prancha colorida publicada por Wagley (*5*).

Em resumo: os adôrnos de penas dos Tapirapé são não só diferentes daqueles dos Karajá, Javahé e Kayapó visitados por Krause (*2* passim), dos habitantes da parte superior da bacia do Xingu (von den Steinen *2* 328), dos Borôro (Colbacchini e Albisetti passim), da tribo tupí dos Urubú (Lopes *2* passim) e dos Tupinambá (Métraux *2* 130-148), mas também muito menos numerosos em exemplares e espécies do que os produtos da arte plumária de todos êsses outros índios. Talvez seja esta escassez uma das conseqüências das grandes epidemias, pois o morto é enterrado com todos os seus enfeites de penas. Além disso, os Tapirapé, sendo essencialmente lavradores e índios da mata, têm menos oportunidade de prover-se da matéria-prima para tais adornos do que tribos de índole mais venatória que habitam rios e outros paisagens de avifauna abundante.

A modo dos antigos Tupinambá (Léry 159), os Tapirapé guardam as grandes penas de arara em entrenós de taquaruçu (*vuanantú*). Krause (*2* 299 e 373) não menciona dos Karajá e Kayapó canudos usados para êsse fim, nem eu os vi entre os primeiros.

Encontrei um único exemplar de uma coroa de garras de onça em Tampiitaua (fot. 23). Pertencia a Maninohó que o usava apenas por ocasião de determinadas danças diurnas (fot. 9 e 10). Seu nome era simplesmente *chauvuanohó pyampé*, "garra de onça". Consistia num anel de madeira de até 1cm de largura e 20 cm de diâmetro, envôlto em fio de algodão enegrecido de jenipapo e carvão. Êsse fio não sòmente conserva fechado o anel, mas também prende 14 unhas de onça colocadas tôdas com as pontas na mesma direção.

Não conhecemos semelhante adôrno entre os vizinhos imediatos. Mas os Borôro Orientais possuem coroas de unhas de onça que diferem da de Maninohó só por formarem em vez de um círculo completo uma espécie de semicírculo cujas extremidades são ligadas por cordéis fáceis de atar e desatar (cf. von den Steinen *2* 479 e fig. 136; Colbacchini e Albisetti 58). Colares de unhas de onça foram encontrados por von den Steinen (*1*, quadro etnológico I, 10; *2* 108 e fig. 5) entre os Bakairí e Auet .

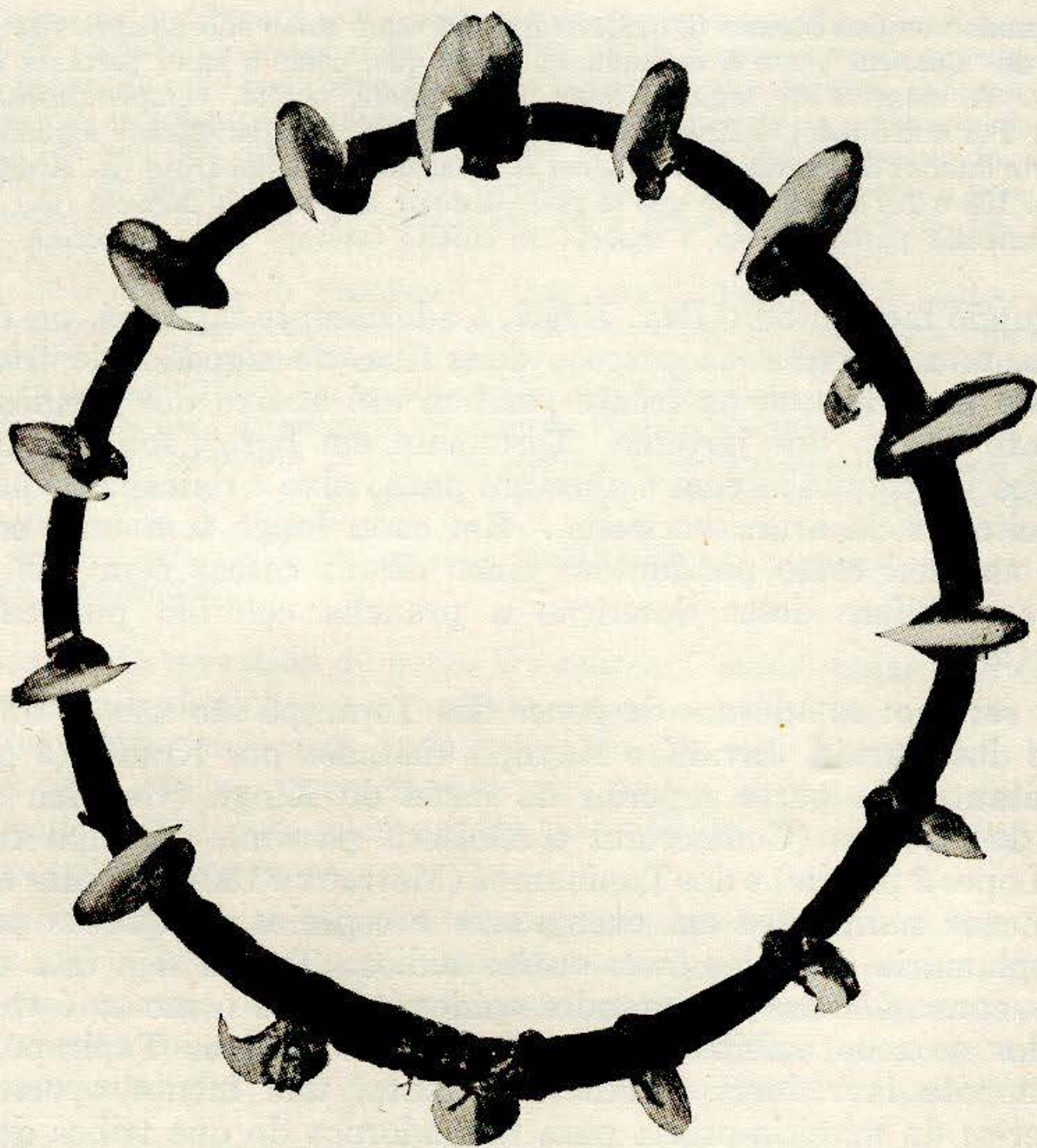



Foto 23 — Coroa de garras de onça.

O emprêgo de flores como adôrno de cabeça é raro entre os índios sul-americanos. Observei-o uma única vez em Tampiitaua. Iravuy, homem casado de 26 anos, voltou certa vez, da mata com um ramalhete na mão; ao entrar na aldeia, encontrou Ampitania no caminho e deu-lhe as flores; esta, uma menina de 4 a 5 anos, prendeu-as imediatamente no cabelo.

Karl von den Steinen (*2* 184) estranha que ninguém entre as tribos da bacia do Xingu, em contraste com os polinesianos, se enfeite de flores. Mas doze anos depois, isto é, em 1899, Meyer (*2* 127) fica surpreendido na mesma região, mais exatamente, no rio Culiseu, quando depara com alguns Auetö com flores no cabelo. Eu mesmo observei entre os Xamakóko do Chaco o costume de colocar flores, em geral vermelhas, no cabelo e no lóbulo da orelha perfurada (Baldus *1* 29).

Também os Tapirapé do sexo masculino têm os lóbulos da orelha perfurados. Fui informado que entre êles a mãe, na madrugada seguinte ao parto faz êsses orifícios com a agulha óssea usada para o fabrico dos adôrnos de algodão chamados *tamankurá*. Introduzem nos orifícios pedacinhos de madeira de tucum ou de taquari. (Os do Museu Paulista, R. G. 426-429,

de taquari, têm 1,8cm, 1,7cm, 1,1cm e 1,1cm de comprimento e 0,9cm, 0,9 cm, 0,6cm e 0,6cm de diâmetro, respectivamente.)

Enquanto entre os Tupinambá, segundo antigos cronistas, as mulheres também tinham perfuradas as orelhas (cf. Métraux *2* 170), tal fato não foi visto por von den Steinen (*2* 180), em nenhuma das tribos do Culiseu. Lá, como entre os Tapirapé, êsse costume restringia-se aos homens, consistindo o adôrno, porém, exclusivamente em penas. O mesmo autor (*ib.*) acrescenta: "Perfuram a orelha do menino na época em que começa a exercitar-se com arco e flecha de pequeno formato."

Entre os Karajá e Kayapó do norte, porém, a orelha é perfurada, segundo Krause (*2* 224 e 378), "logo depois do nascimento", sendo a operação executada, entre os primeiros, pela mãe ou "pelo parente (tio)" com um osso de macaco ou uma lasca de tucum. Mas ambas estas tribos diferem dos Tapirapé e das tribos do Culiseu pelo fato de o uso de adôrno auricular não se limitar a um sexo só. Além disso, tais enfeites entre os Karajá variam com a idade, ao passo que, entre os Kayapó, não são mais usados pelos adultos. O adôrno auricular dos Karajá composto de dentes de capivara rodeados de penas, em rosetas de finas plumas e em compridas varetas (*ib.* 224-226, figs. 63-67), distingue-se tanto do dos Tapirapé como o dos Kayapó que consiste em roletes e cilindros de madeira e em varetas com discos de concha e enfeites de penas (*ib.* 378-379 e fig. 3). É verdade, porém, que vi, entre os Karajá, homens com pedacinhos de taquarí nas orelhas à moda dos Tapirapé, pedacinhos êsses que não eram tão compridos como as varetas mostradas por Krause (*ib.*, prancha 42, fig. 1; prancha 43 fig. 1; prancha 44, fig. 2). Mas também êste autor observa (*ib.* 226) que os jovens Karajá preferem varetas compridas, ao passo que os velhos só as usam mais curtas.

Em resumo pode-se dizer que, no tocante ao adôrno auricular e aos traços culturais com êle relacionados, os Tapirapé diferem consideràvelmente tanto de todos os vizinhos a êsse respeito conhecidos, como também dos antigos Tupinambá.

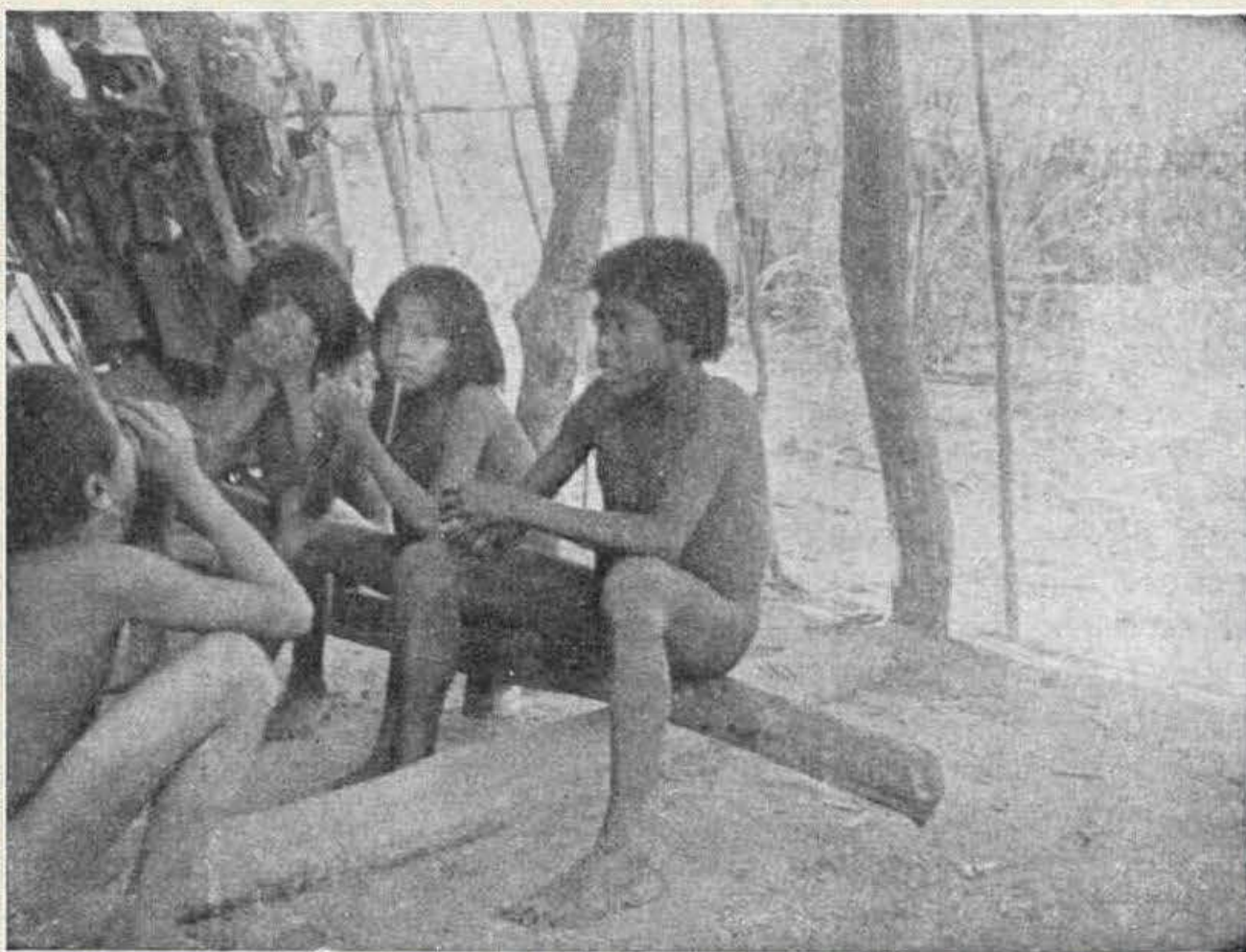



Foto 24 — Meninos e iniciandos.

Como a perfuração das orelhas, também a do beiço inferior se restringe, entre os habitantes de Tampiitaua, ao sexo masculino, sendo no dizer dêles, igualmente feita pela mãe, com a agulha óssea, na madrugada seguinte ao parto. O Tapirapé não possui um têrmo para designar genèricamente os objetos introduzidos no orifício artificial do lábio, que variam conforme a idade. Quando quer referir-se ao adôrno labial sem especificá-lo, diz simplesmente *emekuana* (*emeguana, temekuana*) ou, no tocante a meninos pequenos, *emekuaní*, sendo *emé* o lábio inferior (*cheremé:* meu lábio inferior), *kuana* o buraco, e *i* o diminutivo (*kuaní*: buraquinho). De fato, o orifício no beiço duma criança é bem menor do de um adulto como Kamairá (fot. 4). Introduzem nêle um fragmento de osso até a época de cortar o cabelo do iniciando, sendo substituído por outros de acôrdo com a idade do portador (fot. 5, 13, 24). Assim, um menino de cêrca de cinco anos usou um osso de porco-do-mato, de 9,5cm de comprimento e 2 a 4mm de largura, tendo a peça transversal 8mm de largura (fot. 25). Um rapazinho de 8 a 10 anos tinha um osso de veado, de 25 cm de comprimento e 3 a 5mm, de diâmetro, com uma peça transversal de 1cm de largura (fot. 26). Também ossos de ema serviam de adôrno labial aos meninos. O osso é introduzido passando a ponta do lado interior do lábio para fora, de modo que a parte transversal fica dentro da bôca para segurar o pingente.

Foto 25 — Tembetá de osso de porco-do-mato

Foto 26 — Tembetá de osso de veado.

Quando um ano antes da festa da iniciação, cortam o cabelo do rapaz, o osso de veado é substituído pelo botão de madeira usado pelos homens (fot. 27-a). Alguns dêsses botões trazem embutido um dente de tapiti (*Sylvilagus minensis,* em tapirapé: *tampichí*) (fot. 1). O botão com dente, da fotografia 27-a tem 8 a 10mm de diâmetro e 6mm de comprimento total, isto é, 4mm na parte de madeira e 2mm pela parte sobressalente do dente; a peça para segurar o botão tem 2cm de largura. Os botões são feitos das excrescências pontudas do tronco duma árvore chamada de *tanchimoyva* em tapirapé, tendo o material representado (fot. 27-b) 25 mm de comprimento e 15 a 25 mm de largura.

Na própria festa da iniciação, porém, e só neste grande dia, o rapaz usa um adôrno ao qual caberia com direito o nome tupí de *tembetá,* formado de *tembé*: lábio inferior, e *itá*: pedra. Com êste nome se costuma designar todo objeto duro e inflexível que os índios do Brasil introduzem no furo artificial do beiço inferior, com exceção do botoque que se distingue do tembetá pela forma e pelo tamanho (cf. Baldus e Willems 33-34 e 218).

Foto 27 — *a*) Tembetás de madeira; *b*) sua matéria-prima.

É verdade que os Tapirapé ignoram também essa denominação, falando só em *itachinga*, "pedra branca", quando mostram aquêle enfeite de quartzo. Fui informado por êles que a matéria-prima é encontrada, "em grande número", num regato que chamam *Tochypiá* e que dista muitas jornadas para o noroeste de Tampiitaua, estando perto de Moytaua, aldeia tapirapé abandonada em 1932. O exemplar visto por mim em 1935 era o único existente em Tampiitaua, e Kamairahó em cujo poder êle se achava, não o queria dar-me por preço algum, fato êsse que bem revela a importância dêste adôrno na vida da tribo. Estava fragmentado numa das extremidades, apresentando uma altura de 9,5cm, em forma de um bastonete cilíndrico de 4,5cm de circunferência, terminando por um engrossamento semelhante a um cogumelo convexo (fig. 7). Evidenciou-se ser a extremidade faltante a superior, pois ao pedir ao índio Kanió que me demonstrasse a maneira de usá-lo, supriu êle essa parte com cera, introduzindo êste anexo mole no orifício do beiço. O exemplar existente no Museu Paulista (RG 419) é semelhante a êste. Está completo, tendo sido encontrado em escavação feita na margem esquerda do rio Tapirapé ao pé do morro homônimo. Lavrado em um só bloco de quartzo lactoso, com a altura total de 7,4cm, nêle se destacam três partes: superior, abrangendo 1 décimo da altura total da peça; média, abrangendo 8 décimos, e inferior, 1 décimo. A primeira, em forma de "quarto-de-lua" (2,9cm de ponta a ponta), com seu círculo externo assentado sôbre um bastonete cilíndrico que constitui a parte média da peça. Tem êste cilindro um diâmetro de 1,2cm em suas extremidades, aumentando à medida que avança para o centro onde atinge 1,4cm. A parte inferior da peça é modelada em forma dum cogumelo convexo, como o acima citado, variando o seu diâmetro de 1,5cm a 1,8cm, pois não é um círculo perfeito. Um polimento bastante trabalhado retirou à peça tôdas as arestas bem como lhe arrendondou as extremidades da parte superior.

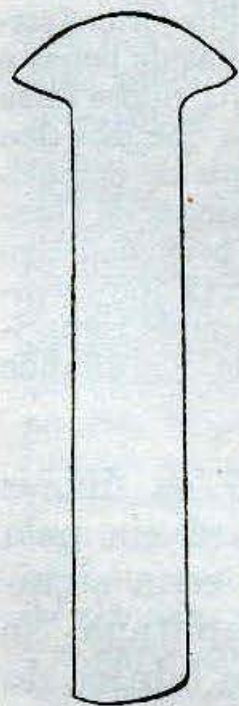



Fig. 7 — Tembetá de quartzo.

No capítulo IV mencionei as notícias dadas por João Manoel de Menezes, Aristides de Sousa Spinola, Fritz Krause e Wilhelm Kissenberth acêrca da existência de tembetás tapirapé entre os Karajá. O exemplar que Kissenberth (*2* 72 e fig. 15) obteve dêstes índios e representa em tamanho natural, tem quase o mesmo comprimento do fragmento visto por mim em Tampiitaua, isto é, 8,6cm. Distingue-se dêle, porém, por faltar-lhe a extremidade convexa e alargada em forma de botão ou cogumelo, e não a parte que se introduz no orifício do beiço. Esta parte tem forma de um T, isto é, uma parte transversal como o têm os enfeites de osso acima mencionados. Sua largura é de 27mm. O tembetá tem no ponto em que começa a engrossar-se para formar a parte transversal, um diâmetro de 14 mm.

Ehrenreich (*1* 10-11 e fig. 2 a), na sua monografia sôbre os Karajá, representa um exemplar completo, observando a respeito: "O adôrno labial mais precioso, só usado em ocasiões festivas e em outro tempo guardado cuidadosamente envolto em algodão, é um comprido e pesado tembetá (*manutere*) de hialita ou quartzo rosado cujo cabo em forma de T é introduzido no beiço inferior, ficando pendente o botão cônico. O maior dos quatro exemplares da coleção tem 17,5cm de comprimento. Os Karajá não fabricam essas peças labiais, mas obtêm-nas dos Tapirapé por meio de troca. As serras da margem esquerda do rio (Araguaia), como a Serra dos Caiapós, abundam neste material."

O exemplar representado por Krause (*2* fig. 62) parece-se com o da figura de Ehrenreich. A seu respeito escreve aquêle autor (*ibidem* 223-224): "Só os homens solteiros têm mais tembetás, usando-os ùnicamente por ocasião de festas especiais. Casando, presenteiam com êles algum rapaz seu parente. O tembetá de pedra é muito grosso, sendo por isso necessário aumentar primeiro o furo labial. Para êsse fim introduzem tembetás de madeira cada vez mais grossos. Na horda setentrional vi um único exemplar de tembetá de pedra. Não pude adquiri-lo. Só depois de, há muito tempo, termos deixado a aldeia, tive notícia de um exemplar existente na horda meridional. Esses tembetás não são feitos pelos Karajá, mas pelos Tapirapé dos quais os Karajá da horda setentrional os adquirem mediante escambo. Os da horda meridional, por sua vez, compram-nos dêstes. Dizem ser o preço, então, uma ubá, um machado, um pote e um facão, por conseguinte, muito alto..."

Entre os Javahé, Krause (*2* 355) não viu tais adornos de pedra. Dos Kayapó do norte, porém, refere o mesmo autor (*ib.* 378 e fig. 222): "Em ocasiões especiais usam tembetás de cristal-de-rocha (*kluduló*) cuja peça bucal se destaca em forma de muleta, da parte cilíndrica. Os tembetás colecionados por mim têm 7,7 e 9cm de comprimento. Ignoro o comprimento dum terceiro exemplar que está quebrado. Havia, porém, ainda tembetás desta espécie que eram muito mais compridos e mais grossos. A matéria-prima trazida da região dos seringais pelos moços é, na aldeia, lavrada com pedras pelos homens velhos. Os que usam êsses tembetás, cansam-se fàcilmente de seu pêso e, não podendo mais segurá-los, os retiram, até a metade, para dentro da bôca onde os seguram com os dentes."

Ehrenreich (*1* 11 e fig. 2 c) descreve e representa um dêsses tembetás kayapó adquirido em Santa Maria, lugarejo situado perto de Conceição do Araguaia. Informa Kissenberth (*1* 55-56) que tembetás de quartzo eram ainda geralmente usados pelos Kayapó visitados por êle. Eram fabricados friccionando-os sôbre granito na água, processo êsse conhecido só por poucos indivíduos masculinos da tribo.

Baseando-se em notícias dadas pelos antigos cronistas afirma Métraux (*2* 163) com referência aos Tupinambá: "Os tembetás dos adultos eram sempre de pedra... Os verdes eram os mais apreciados e os mais geralmente usados. Segundo Staden, os tembetás de cristal-de-rocha eram também freqüentes." A respeito da forma é interessante a seguinte informação de Fernão Cardim (174): "Usam êstes índios ordinàriamente, principalmente nas festas que fazem, de colares de búzios, de diademas de penas e de umas *metaras* (pedras que metem no beiço de baixo) verdes, brancas, azuis, muito finas e que parecem esmeraldas ou cristal, são redondas e algumas tão compridas que lhes dão pelos peitos, e ordinário é em os grandes principais terem um palmo e mais de comprimento..." Referindo-se aos mesmos Tupí orientais observa Pero de Magalhães de Gandavo (47): "As invenções e galantarias de que usam, são trazerem alguns o beiço de baixo furado, e uma pedra comprida metida dentro do buraco." Segundo Métraux (*2* 165), tembetás cilíndricos ou cônicos, de cêrca de um dedo de largura e de mais de 5cm de comprimento foram achados nos Estados da Bahia, do Rio de Janeiro, de São Paulo, Rio Grande do Sul e na ilha de Santa Catarina.

Afirma o mesmo autor (*ib.* 167-168): "Os Tapirapé são os únicos entre os Tupí-Guaraní modernos em terem tembetás comparáveis pela forma e pelo material com os dos Tupinambá." Êste fato seria significativo para o parentesco cultural dos habitantes de Tampiitaua, se houvesse certeza de que os Kayapó aprenderam dos Tapirapé o fabrico do tembetá mineral. O aspecto mais rudimentar do tembetá kayapó por lhe faltar o "botão" do tembetá tapirapé não permite tirar conclusões a

respeito. Mas devemos considerar a seguinte informação de Nimuendajú (*8* 42) acêrca dos Apinayé, outra tribo gê do norte e quase vizinha dos Kayapó: "Antigamente havia também finos e cônicos cilindros de alabastro, de cêrca de dez cm de comprimento, cuja extremidade mais fina era inserta no cilindro labial de madeira. Ainda pude ver os últimos exemplares existentes."

Em resumo: O fabrico do tembetá de quartzo é um traço da cultura tapirapé. Não conhecemos traço semelhante nas outras culturas tupí modernas e nas culturas vizinhas dos Tapirapé, com exceção da dos Kayapó do norte. Mas do tembetá mineral dêstes últimos, o dos Tapirapé difere pelo acréscimo do "botão". Ignoro a existência de tal "botão" nos cilindros labiais de pedra dos antigos Tupinambá. Os achados no litoral paulista e nos arredores da Bahia, representados por H. von Ihering (apud Wegner *3* 34 fig. 5) não o têm.

Como entre os Tapirapé, também entre os Karajá, Javahé e Kayapó, os objetos introduzidos no orifício artificial do beiço inferior variam conforme a idade, tendo-se dado mesmo entre os Tupinambá. Segundo Krause (*2* 221), "homens especiais" perfuram o lábio do menino karajá quando êste tem 6 a 7 anos. Os tembetás dos pequeninos são ossos de bugio (*Alouatta spec.*), tendo 4 a 11cm de comprimento e assemelhando-se na forma aos tembetás ósseos dos Tapirapé (cf. *ib.* e fig. 54). Meninos mais crescidos usam tembetás de concha (*idjé* em karajá) (cf. *ib.* figs. 55 e 56). Um exemplar colhido por mim tem 55mm de comprimento e 5mm de largura com uma peça transversal de 12mm de largura. Os adolescentes e homens usam no lábio lamelas de madeira (*oduhó* segundo Krause *ib.* 222 e *oluvó* segundo os meus apontamentos). O maior exemplar da coleção de Krause tem 25cm de comprimento e 2cm de largura (*ib.* e fig. 58a); um exemplar adquirido por mim mede 43cm de comprimento e 2,5cm de largura, sendo pintado de urucú. Certos indivíduos substituem estas lamelas de madeira por palha-de-milho. Avançando em idade, o Karajá diminui o comprimento do tembetá de madeira. Vi homens com um pedacinho cilíndrico (*rauvó*) que quase não sobressaía, distinguindo-se do botão labial tapirapé por não ser oval nem ter uma parte transversal para segurá-lo na bôca. Parecia-se com o exemplar representado por Krause (*ib.* fig. 60d), diferindo dêle, porém, por não continuar em forma de dente na extremidade inferior.

Também entre os Javahé, os meninos usam tembetá de concha e os adolescentes comprido tembetá de madeira (*ib.* 355).

Na vida cotidiana usam os Kayapó adornos labiais de madeira (*hakokakú*) que têm nos pequeninos forma de prego com 19 a 42mm de comprimento e 2 a 8mm de grossura, sendo nos rapazes discos de 3cm de diâmetro e 1cm de comprimento que, às vêzes, apresentam apêndices em forma de corno com a ponta introduzida na peça bucal (*ib.* 376-378 e figs. 218, 219, 221). Homens casados contentam-se, em geral, com discos menores, usando certos indivíduos de idade mais avançada adornos que, pela parte transversal para segurá-los na bôca, assemelham-se ao botão labial tapirapé, distinguindo-se dêle, porém, pelo diâmetro maior (cf. *ib.* 377-378 e fig. 220). Talvez seja exagerada a afirmação de Métraux acima citada de que, entre os Tupinambá, "os tembetás dos adultos eram sempre de pedra" pois Vaz de Caminha (91) escreve os Tupinambá por êle vistos em 1500: "Dos que alí andavam, muitos — quase a maior parte — traziam aquêles bicos de osso nos beiços. E alguns que andavam sem êles, traziam os beiços furados e nos buracos traziam uns espelhos de pau, que pareciam espelhos de borracha." Descrevendo dois "mancebos" tupinambá, o mesmo missivista (*ib.* 88) refere-se do modo seguinte àqueles "bicos de osso": "Ambos traziam o beiço de baixo furado e metido nêle um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador. Metem-no pela parte de dentro do beiço; e a parte que lhes fica entre o beiço e os dentes é feita a modo de roque-de-xadrez. E trazem-no ali encaixado de sorte que não os magoa, nem lhes põe estorvo no falar, nem no comer e beber." Não há dúvida que mencionado "bico de osso" é adôrno caraterístico dos meninos, correspondendo ao tembetá infantil dos Tapirapé, pois outro quinhen-

tista, a saber, Léry (97-98), escreve dos Tupinambá: "Ovtreplvs, ils ont ceste coustume, que dés l'enfance de tous les garçons, la leure de dessous au dessus du menton, leur estant percee, chascun y porte ordinairement dans le trou vn certain os bien poli, aussi blanc qu'yuoire, fait presque de la façon d'vne de ces petites quilles dequoy on ioue par deçà sur la table auec la pirouette: tellement que le bout pointu sortãt vn pouce ou deux doigts en dehors, cela est retenu par vn arrest entre les gẽciues & la leure, & l'ostent & remettẽt quand bon leur semble. Mais ne portans ce poinçon d'os blanc q'en leur adolescence, quand ils sont grans, & qu'on les appelle *Conomi-ouassou* (c'est à dire gros ou grand garçon) au lieu d'iceluy ils appliquent & enchassent au pertuis de leurs leures vne pierre verte (espece de fausse esmeraude) laquelle aussi retenue d'vn arrest par le dedans, paroist par le dehors, de la rondeur & largeur & deux fois plus expesse qu'vn teston." O adôrno de pedra que do lado de fora tinha a forma desta antiga moeda francesa aparece também nas xilogravuras publicadas pelo mesmo autor (*ib.* 107, 222, 246 e 301). Parece-se com o botão labial tapirapé não só pela forma, mas também por ser característico do adulto. E não corresponderá da mesma maneira aos "espelhos de pau" mencionados pelo escrivão da frota de Cabral? No tocante à forma, a semelhança do "tostão" e do "botão" com o "espelho" é evidente. O acima mencionado fato de identidade do tembetá infantil tupinambá e tapirapé reforça a suposição duma identidade correspondente na função do botão tapirapé e do "espelho de pau" como distintivo do adulto, o que significaria que, entre os Tupinambá, os tembetás dos adultos nem sempre eram de pedra.

Segundo Métraux (*2* 299), o uso do tembetá foi encontrado nas seguintes tribos tupí: Tupinambá, Guaraní, Kainguá, Chiriguano, Guarayú, Ararandeuára, Tapirapé, Mauhé, Omagua e Oyampí, faltando entre as tribos tupí dos Jurúna, Xipáya, Tembé, Auetö, Apiaká, Mundurukú e Parintintín. Esta enumeração está errada no tocante aos Tembé, pois o mesmo autor (*ib.* 168) cita a seguinte informação de Barbosa Rodrigues acêrca dêles: "...usam o beiço inferior furado, onde penduram uma rodela de pau." Também entre os Urubú, tribo tupí vizinha dos Tembé, "o beiço inferior é furado para um brinco" (Rice 313). Convém acrescentar que, segundo Gustav von Koenigswald (381), os homens kaiová (kainguá) têm tembetá fino de mais de vinte centímetros de comprimento e feito de resina. (Cf. também Azara II 36 e Métraux *2* 167.)

Em resumo pode ser dito: tanto entre os Tapirapé como entre os Tupinambá, Karajá e Kayapó, o tembetá é adôrno exclusivamente masculino, variando em forma e material conforme a idade. Os Tapirapé se distinguem dos Tupinambá por não terem os adultos o tembetá de pedra em forma de moeda mencionado por Léry. No tocante ao material, feitio e tamanho, as diferenças entre os tembetás tapirapé, karajá e kayapó são, na totalidade, mais consideráveis do que as semelhanças. Os Tupí Centrais diferem dos Tapirapé pela ausência do adôrno labial.

Semelhança impressionante entre as culturas tapirapé e karajá representam os adôrnos de braço e pernas, de algodão tingido de urucu. São enfeites de todos os dias e usados por ambos os sexos. Entre os Karajá, êles constituem, no dizer de Krause (*2* 226), "o distintivo dos solteiros, sendo usados, portanto, desde a primeira infância até o casamento e na viuvez." Mas acrescenta o mesmo autor (ib.) que as pulseiras podem ser usadas também por casados "quando as espôsas estão satisfeitas com êles".

Entre os Tapirapé vi homens casados com os adôrnos confeccionados com fios de algodão, chamados de *tamankurá* na sua língua. Êste nome compreende as três espécies, a saber a pulseira, a jarreteira e a faixa para os tornozelos. Tôdas são feitas pelas mulheres com a agulha de crochê (*chuúnia*, sendo *chu* espinha), agulha essa originalmente óssea e hoje, devido a importação pelos brancos, também de metal. Entre os Karajá, aquêle fabrico é igualmente trabalho feminino (cf. *ib.*).

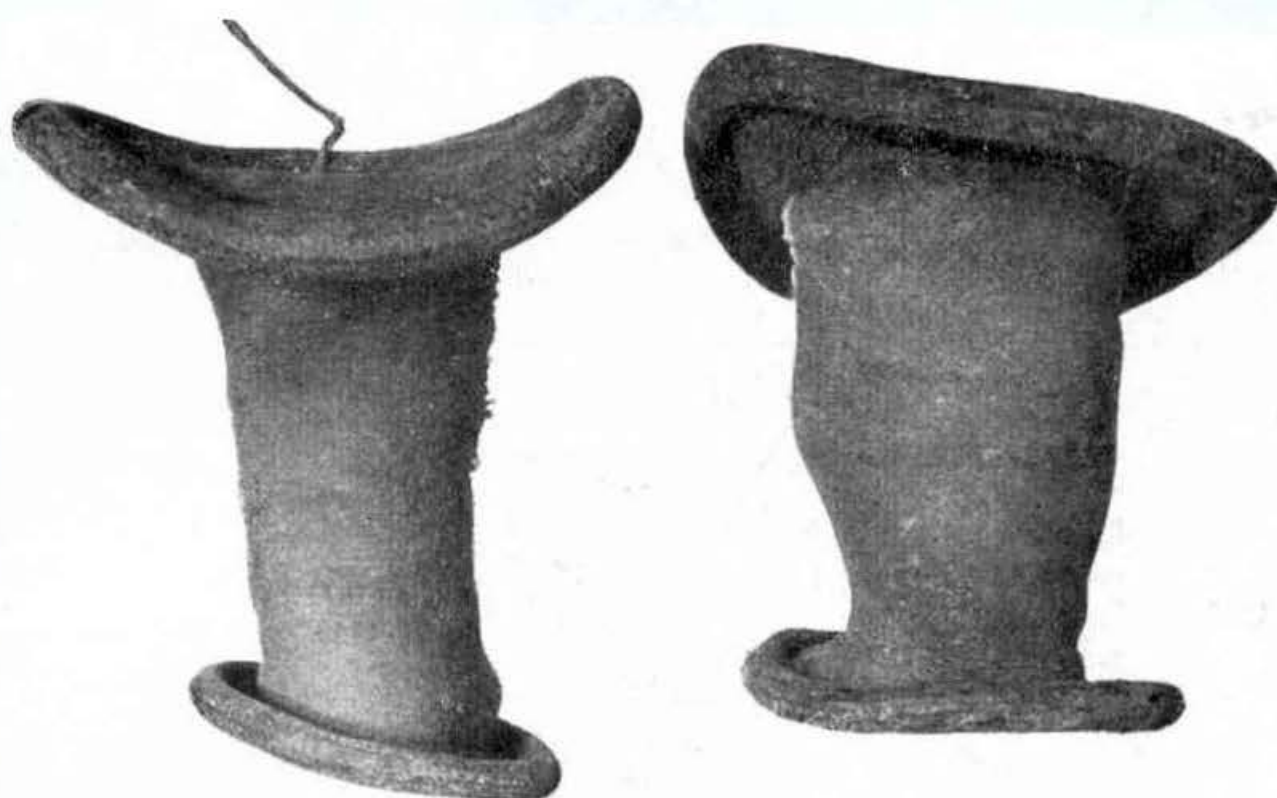



Foto 28 — *Tamankurá*-pulseira.

Foto 29 — Fase inicia da confecção de *tamankurá*.

Foto 30 — Ampitania com *tamankurá* e cêsto.

As pulseiras (*dexi* em karajá) são tubos com bordas reforçadas e recurvadas para fora. Cada uma das duas usadas por um homem tapirapé e representadas na fot. 28 tem 14cm de comprimento, 19cm de circunferência superior e 17cm de circunferência inferior, tendo a borda superior 4cm e a inferior 2,5cm de largura. A fase inicial de sua confecção é mostrada na foto 29. Vi poucas delas em Tampiitaua e as que havia lá eram usadas como entre os Karajá por jovens de ambos os sexos: (Fotos 30 e 50; para 1947: Baldus *12* figs. 2, 6, 7, 11).

As jarreteiras (*deobuté* em karajá segundo Krause *ib.*) são fitas com bordas reforçadas das quais pendem borlas na frente. As índias fecham-nas com ponto de crochê imediatamente sôbre a perna enfeitada, isto é, abaixo do joelho. Cada jarreteira do par usado por um homem tapirapé, e representado na fot. 31 tem 2,5cm de largura e 25cm de circunferência tendo as borlas 12cm de comprimento. Um par de jarreteiras duma menina tapirapé tinha a mesma largura e borlas de 20cm de comprimento. Entre os Tapirapé, as jarreteiras são usadas pelas meninas impúberes (fotos 19, 20 e 30; para 1947: Baldus *12* fig. 7), pelos meninos (fotos 5 e 32) e pelos homens adultos (fot. 7, 9, 13-15). O mesmo se dá com os Karajá (cf. Krause *2* pranchas 11, 15, 16, 36, 38, 43 e 45). Segundo Krause (*ib.* 226 e prancha 44), freqüentemente os Karajá amarram atrás as borlas das jarreteiras, para não serem atrapalhados por elas nas corridas e longas caminhadas.

Foto 31 - *Tamankurá*-jarreteira

Só algumas meninas de Tampiitaua usavam *tamankurá* nos tornozelos quando estive lá (fotos 19, 20, 30 e 33). Êste enfeite é um cilindro com a borda inferior reforçada e recurvada para fora, pendendo da borda superior franjas que têm o mesmo comprimento da própria *tamankurá*. Um exemplar tinha 12cm de comprimento, 19cm de circunferência superior e 16cm de circunferência inferior, tendo a borda inferior 4cm de largura. Fui informado que certos líderes sociais e

Foto 32 — Urukumy, Anamó e Tovanchinga sentados em esteira.

espirituais como Kamairahó, Vuatanamy e Urukumy também usaram antes da puberdade semelhantes adornos. Entre os Karajá vi tanto meninos como meninas com faixas nos tornozelos as quais se distinguiam, porém, da correspondente *tamankurá* das meninas tapirapé por não terem borda recurvada para fora (cf. Krause *2* fig. 44 e pranchas 16 e 45). Seu nome karajá é *walaú* (*ib.* 226).

Segundo Krause (*ib.* 227), os Karajá começam a usar as faixas das pernas logo depois do nascimento, cortando-as e substituindo-as por outras quando se tornam apertadas. O mesmo se dá entre os Tapirapé. Encontrei em Tampiitaua até uma forquilha servindo de molde para o fabrico de *tamankurá* para os tornozelos de criança ainda não nascida (fot. 34). Vê-se nesta forquilha uma *tamankurá* inacabada e outra terminada, que tem 4cm de comprimento e uma borda de 2cm de largura.

Os Javahé não diferem dos Karajá no tocante aos mencionados adornos de antebraços, joelhos e tornozelos (*ib.* 356).

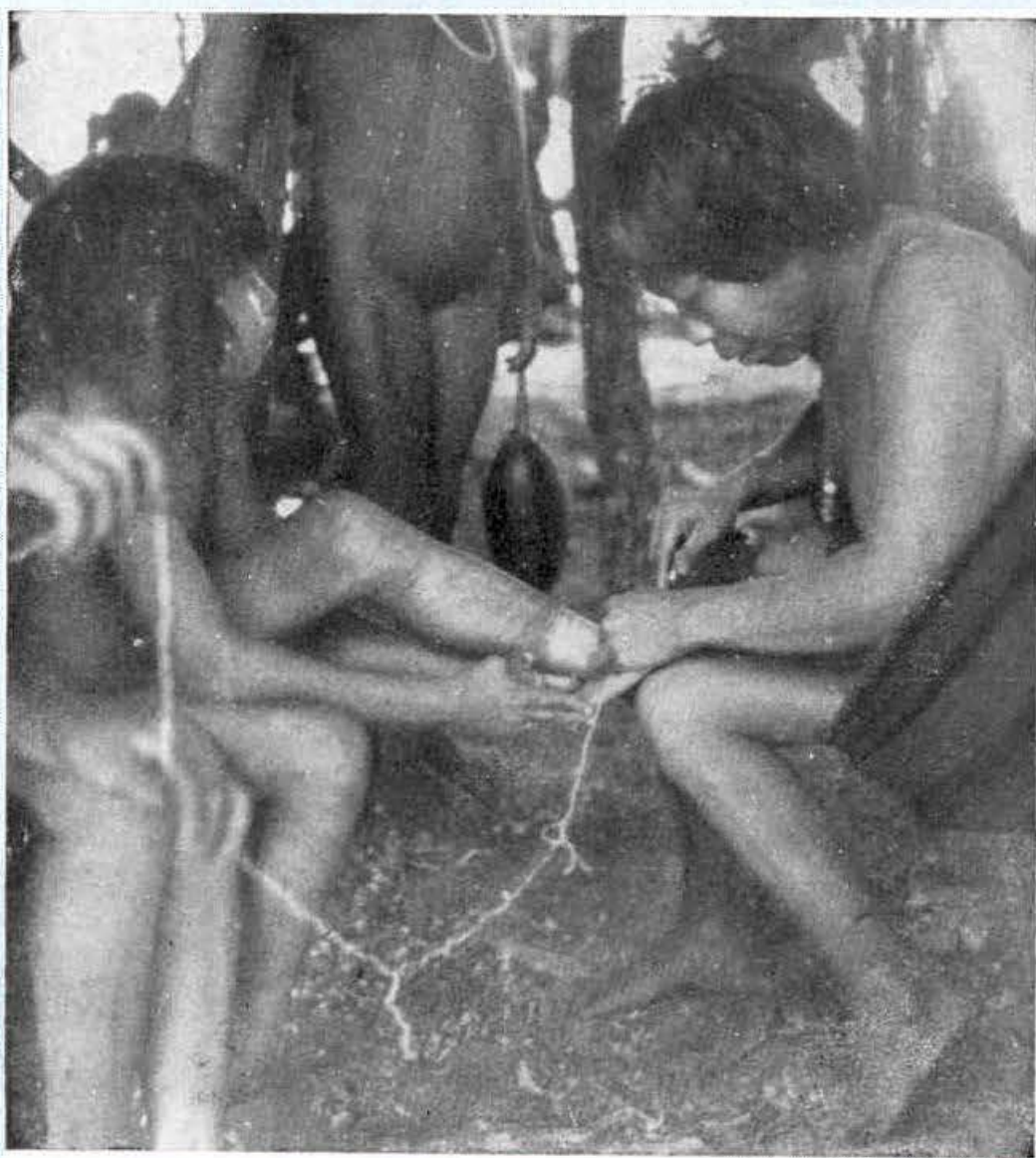



FOTO 33 — Pondo o *tamankurá* no tornozelo da menina.

Dos Kayapó refere Krause (*ib.* 383-384): "Crianças mais crescidas usam pulseiras (*kadiód*) de algodão tingido de preto e fabricadas à maneira das pulseiras karajá. A um lado pendem das duas bordas, franjas vermelhas de algodão (fig. 233). Foram vistos só 2 ou 3 pares dessas pulseiras." E acrescenta (*ib.* 385): "Também jarreteiras e faixas fixas para os tornozelos (*medebredió*) são usadas (prancha 24 fig. 1)." Esta figura mostra oito crianças kayapó das quais só uma única tem visìvelmente um adôrno de algodão, a saber, um par de jarreteiras. É impossível, porém, reconhecer a maneira de sua confecção, vendo-se ùnicamente a ausência das borlas que costumam enfeitar as jarreteiras karajá e tapirapé. Krause (*ib.*) ainda observa: "Adôrno de perna, isto é, uma madeixa torcida de cordéis vermelhos de algodão (*kái*) dando abaixo do joelho várias voltas ao redor da perna, é usado sòmente por crianças de ambos os sexos e, especialmente, pelas meninas. Meninos crescidos não o usam mais." E acêrca do adôrno de braço entre os Kayapó escreve o mesmo autor (*ib.* 383): "Também a confecção de braceletes é relativamente simples. Os enfeites de braço pròpriamente ditos consistem numa argola de cordéis vermelhos de algodão, provida dum comprido tufo de plumas (*bibadie, badéidúk*; prancha 67 fig. 8) ou, como no exemplar (*manãklú*) reproduzido na figura 3 da prancha 67, munida de borlas de entrecasca de 33cm de comprimento, tingidas de vermelho na parte inferior. O adôrno de antebraço é mais variado. As crianças menores têm argolinhas de cordéis de algodão trançados, tingidos de vermelho e guarnecidos dum molhinho de pequenas frutas (inií; wulekó; fig. 232)."

Tôdas estas informações e as figuras reproduzidas no livro de Krause fazem supor que os poucos exemplares de enfeites semelhantes às *tamankurá* tapirapé e karajá, encontrados entre os Kayapó do norte, não sejam traços típicos da cultura dêstes últimos, mas empréstimos passageiros dos vizinhos no leste ou sul. Esta suposição é corroborada pelo fato de haver numa cultura gê vizinha a saber a dos Apinayé, adornos para os braços e pernas que, como os dos Kayapó, consiste em cordas ou faixas, penas e entrecasca

Foto 34 — *Tamankurá* para o filho futuro

(cf. Nimuendajú *8* figs. 1, 2, 4, 8-10), faltando completamente qualquer peça feita com a agulha de crochê e parecida com as *taman kurá* tapirapé e karajá. O mesmo se vê na coleção de objetos etnográficos dos Ramkókamekrã (Canela) organizada por Nimuendajú e em poder da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. As jarreteiras dêstes Gê do Maranhão são trançados de cordéis, diferindo das jarreteiras tapirapé sob outros aspectos.

Que os habitantes de Tampiitaua e com êles os Karajá herdaram as suas jarreteiras não dos Gê, mas dos Tupinambá da Bahia ou do Maranhão, parece provável à vista das seguintes notícias quinhentistas e seiscentistas: Gabriel Soares de Sousa (369), referindo-se às môças tupinambá da Bahia, escreve: "...põem nas pernas por baixo do joelho umas tapacurás, que são do fio do algodão, tinto de vermelho, tecido de maneira que lhas não podem tirar, o que tem três dedos de largo; o que lhe põem as mães enquanto são cachopas, para que lhe engrossem as pernas pelas barrigas, enquanto crescem, as quais as trazem nas pernas enquanto são namoradas, mas de maneiras que os possam tirar, ainda que com trabalho." Simão de Vasconcellos (pág. LXXVI) se refere, aparentemente, também aos Tupí da mesma região, quando observa: "São por ordinário membrudos, corpulentos, bem dispostos, robustos, forçosos: e pera que mais o sejam, os atam pelas pernas quando nascem, com certas faxas mui apertadas, com que depois de grandes ficam mais vigorosos." Claude d'Abbeville (274-275) informa acêrca dos Tupinambá do Maranhão: "Ovtre plus ils ont vne façon de iartieres qu'ils appellet *Tabacoura*, faites de fil de Cotton merueilleusement bien tissuës & si vien pressées qu'elles semblent estre toutes d'vne

piece, en forme d'vn cordon ou petit cercle, large enuiro de deux doigts, enrichi tout autour de belles plumes de diuerses couleurs, dedans lesquels ils passent la iambe & les mettent à l'endroit de la iartiere: & afin qu'elles paroissent dauantage ils en passent deux l'vne sur l'autre, laissant comme vn chanfrin entre les deux, tellement qu'ils semblent non plus ne moins qu'vn double cordon bien enrichy. Ordinairement les filles portet à la iambe semblables iartieres, sauf qu'il n'y a aucunes plumes, n'estat faites que de fil de Cotton à la façon des iartieres susdites dont les homens Indiens se seruent pour se parer. Ils ont encore vne autre sorte de iartieres qu'ils appellent *Aouäy* faictes comme celles que dessus, mais plus larges, & au lieu de plumes il y a force fils de Cotton retors longs d'vn doigt, ayant autour de certains fruicts attachez gros comme noix, lesquels ont l'escorce fort dure lors qu'ils sont secs, & estant tout vuides, ils mettent dedans des petites pierres ou des poix fort durs en sorte qu'elles font vn bruit lors qu'ils dansent comme si c'estoient des sonnettes. Ils font aussi des brasselets qu'ils appelent *Mapouyh couäy chouäre* auec du fil de cotton, autour desquels il y a force longues plumes des queuës des *Ara* qui sot fort beaux Oiseaux descrits cy dessus, ayat coustume de porter ces brasselets en leur parades vn petit au dessus du coulde, ainsi que les ieunes courtisans portent les bonnes graces ou liurées de leurs maistresses." — No tocante aos Tupí do Brasil Holandês há, ainda, a seguinte observação de Marcgrave (269): "Os brasileiros atam sòmente as pernas aos recém-nascidos na infância com certas faixas que chamam *Tapa cura*, para que elas se tornem mais robustas de início." A frase de Nieuhof (217) que reproduzo na língua original por ser ela omitida nas edições inglêsa e brasileira da obra do autor holandês e deturpada na transcrição de Métraux (*2* 195), repete a primeira parte da citada informação de Marcgrave, mas não a indicação acêrca da finalidade do costume em questão. Eis ela: "Alleenlijk binden zy den jong geboornen kinderen de beenen met zekere zwachtels, die zy *Tapukura* noemen, vast." (O primeiro *u* em "Tapukura" é, provàvelmente, êrro tipográfico ou de cópia.)

O uso de *tamankurá* era comum também em outras tribos tupí. Dos Mauhé refere Martius (*2* I 403-404): "Enfeitam as meninas, antes da puberdade, com faixas multicores abaixo do joelho e no braço entre o ombro e o cotovêlo."

Os retratos dos Apiaká desenhados por Florence (pranchas pegadas às páginas 148 e 164) mostram homens e mulheres com jarreteiras aparentemente semelhantes às dos Tapirapé, se bem que sem borlas. Duas das môças retratadas têm também faixas nos tornozelos, ao passo que os homens os têm enrolados por numerosas cordas e, como as jarreteiras, tingidos de vermelho (cf. a prancha colorida 13). Tais roletes de cordas são usados também nos pulsos por ambos os sexos dessa tribo tupí da bacia do Tapajoz. Os homens têm, além disso faixas na parte superior do braço.

Com referência aos Jurúna do Xingu escreve von den Steinen (*1* 239): "Acocorada no solo, a mulher confecciona com agulha de crochê faixas de algodão de 3 a 4 dedos de largura em tôrno do antebraço e acima dos tornozelos do marido, enquanto êste está sentado na rede... Há também mulheres que usam essas faixas." Adalbert Prinz von Preussen (638) confirma isso dizendo que as mulheres jurúna usam nos braços e nas pernas os mesmos adornos de algodão que os homens. A jarreteira e a faixa no tornozelo dum Jurúna representadas por von den Steinen (*1* 258) parecem-se com as dos Tapirapé, distinguindo-se delas só por não terem borlas nem borda curvada para fora.

Descrevendo os Xipáya e Kuruáya (Curuahé) observa Emilie Snethlage (*1* 616) que tanto homens como mulheres usavam quase sempre nos braços entre o ombro e o cotovêlo, nos tornozelos, nas munhecas e abaixo dos joelhos faixas de algodão de cêrca de dois dedos a uma mão de largura e tingidas de vermelho.

Referindo-se às tribos da parte superior da bacia do Xingú por êle visitadas, informa von den Steinen (*2* 181) que ataduras na parte superior do braço, abaixo do joelho e acima do tornozelo eram freqüentes em tôdas elas. "Usavam, para isso, espessas e largas faixas de palha, cordões e cordas de algodão, ou faixas confeccionadas com agulha de crochê, sendo esta agulha de madeira." (*ibidem*).

No tocante a duas tribos da Guiana, a saber, a tribo karaíb dos Galibí e a tribo tupí dos Émerillon, escreve Crevaux (168): "... chez les Galibis, ce sont les femmes qui se serrent le mollet en haut et en bas pour le faire proéminer, tandis que, chez les Émerillons, les hommes seuls portent des liens en coton non seulement à la jambe, mais au poignet et au niveau du biceps."

Dos Parintintín refere Nimuendajú (*4* 254): "Mulheres e crianças usam um fio de algodão acima do tornozelo e outro abaixo do joelho e nada mais, absolutamente." Métraux (*2* prancha VI fig. 1) representa jarreteiras de embira dêstes Tupí do rio Madeira. É digno de nota que êles têm para "fio de algodão abaixo do joelho" o têrmo *tapakurá* (*4* 264). Esta palavra que aparece também nos citados informes de Gabriel Soares de Sousa, Claude d'Abbeville, Marcgrave e Nieuhof acêrca dos Tupinambá da Bahia e do nordeste, figura na Língua-geral do Amazonas com o significado de liga amarrada abaixo do joelho (Stradelli 662), no guaraní do alto Paraná registrado por Montoya (*2* II 354v./348v.) com a tradução "ligas, cenojiles" e no guarayo da Bolívia coligido por Hoeller (236) com a versão "os grilhões dos selvagens, cordas para as mãos, ligas ornamentais" ("*tapacurá*: die Fesseln der Wilden, Handschnüre; *che retapacurá*: meine Zierfesseln").

Sob o título "Déformations corporelles", Métraux (*2* 195-196) escreve no tocante aos Tupinambá: "Ils pratiquaient aussi la coutume bien connue de provoquer un accroissement anormal du mollet des femmes en leur serrant fortement, peu après leur naissance, la jambe au-dessous du genou et au-dessus de la cheville. Comme cette déformation n'est mentionée que par les auteurs qui décrivent les habitants de Bahia et de Pernambuco nous pouvons en conclure qu'elle n'était en usage que chez les Tupi de cette région car si elle avait été à la mode ailleurs, elle n'aurait pas échappé à l'attention des autres chroniqueurs qui semblent l'ignorer. Dès les premiers voyages de Colomb, cette déformation a été remarquée et signalée comme un signe distinctif des femmes carib. Depuis lors, elle a été bien souvent observée sur le continent, notamment dans les Guyanes où, de même que dans les îles, elle caractérise les tribus d'origine carib. Roth a esquissé sa distribution dans les Guyanes; la carte 10 est en grande partie dressée d'après ses indications que je me suis efforcé de compléter en ce qui concerne d'autres régions. La déformation du mollet n'est pas l'apanage exclusif des Carib; elle était à la mode à l'époque précolombienne chez les peuplades civilisées de l'embouchure de l'Amazone, chez les Chibcha de Colombie et sur le haut Amazone. En bien des cas, tel celui des Uitóto, nous sommes autorisés à attribuer sa présence à l'influence directe des Carib, mais nous ne pouvons invoquer celle-ci avec certitude pour les régions qui ont été énumérées plus haut. Comme il ressort de la carte 10, la déformation du mollet est un phénomène essentiellement nord-amazonien, inconnu des Carib du sud. Ainsi les Bakaïrí qui se distinguent des populations voisines par les jarretières qui leur serrent les jambes, ne présentent jamais un développement anormal du mollet. Il est certainement fort curieux de voir en honneur chez les Tupinamba de Bahia une coutume qui est non seulement étrangère à toutes les autres tribus de la même famille, mais encore qu'ignorent leurs proches parents de la côte. On ne peut l'expliquer que par l'hypothèse d'une action exercée par les populations de l'embouchure de l'Amazone. Les Tupinamba ont peut-être trouvé élégante une mode suivie par des tribus plus civiliseés qu'eux-mêmes."

A respeito destas explanações convém observar o seguinte: 1) Dos autores nos quais Métraux se baseia citando-os em nota de rodapé (*ib.*) isto é, Soares de Sousa, Nieuhof, Vasconcellos e Marcgrave, só o primeiro indica literalmente o engrossamento da panturrilha como sendo a finalidade da *tapakurá*. Vasconcellos e Marcgrave falam em robustecer, e Nieuhof, como também Claude d'Abbeville, não menciona objetivo algum. 2) Jarreteiras "mui apertadas" (Vasconcellos) e confeccionadas de maneira que não podem ser tiradas sem cortá-las são usadas também pelos Tapirapé, Apiaká, Jurúna e outros Tupí. O próprio Métraux (*2* 178) cita algumas destas tribos num parágrafo intitulado "Jarretières". Não se compreende, portanto, como êste autor pudesse chegar a afirmar no trecho acima reproduzido que "o costume de provocar um engrossamento anormal da panturrilha", costume êsse encontrado entre os Tupinambá da Bahia, é "estranho a tôdas as outras tribos da mesma família". É que as mesmas causas não tenham os mesmos efeitos? Posso declarar, a respeito, que entre os Tapirapé as jarreteiras eram freqüentemente

tão apertadas que produziam inflamações e abriam a pele. Apesar disso, basta ver as fotografias para notar que não aparece engrossamento anormal das panturrilhas entre êstes índios. E sabemos que êles usam jarreteiras desde criança. Onde, pois, está o limite em que se pode começar a falar do engrossamento anormal? Parece-me que há muito exagêro em certas descrições desta "deformação". 3) Nada nos obriga a explicar a existência das jarreteiras tupinambá e tupí em geral pela influência das populações da embocadura do Amazonas ou de quaisquer tribos "plus civilisées" do que os índios baianos descritos por Soares de Sousa, se aceitarmos a opinião de que êstes não eram os únicos Tupí com jarreteiras fixas e apertadas e se considerarmos que o têrmo *tapakurá* como nome de faixa ou fio atado abaixo do joelho era difundido desde o Maranhão e a Bahia até o oeste da Amazônia e de lá até o Paraguai, isto é, até tôdas as extremidades do vasto território tupí com exceção duma região litorânea relativamente pequena, no sueste.

Conquanto o costume de atar abaixo do joelho uma faixa ou um fio seja comum a muitas tribos da grande família Tupí, não se pode dizer a mesma coisa acêrca das pulseiras. Como já citei, ataduras de braço usadas acima do cotovêlo foram observadas entre os Tupinambá (Claude d'Abbeville), Mauhé (Martius), Apiaká (Florence), Xipáya e Kuruáya (Emilie Snethlage), como também entre os índios da parte superior da bacia do Xingu visitados por von den Steinen e entre os Émerillon (Crevaux). Pulseiras pròpriamente ditas são mencionadas só dos Apiaká (Florence), Jurúna (von den Steinen), Xipáya e Kuruáya (Snethlage), Émerillon (Crevaux), Guarayo ("*Handschnüre*", diz Hoeller) e Tembé (Barbosa Rodrigues *1* 42). Os roletes usados nos pulsos por ambos os sexos dos Apiaká distinguem-se essencialmente dos canhões tapirapé e karajá, e é de supor que o mesmo se dá com os adornos usados no antebraço por aquelas outras tribos tupí, ainda que os informes careçam de pormenores a respeito. Notícias que especificam o uso de faixas ou fios nos tornozelos entre as tribos tupí só temos acêrca dos Apiaká (Florence), Jurúna (von den Steinen), Xipáya e Kuruáya (Snethlage), índios da parte superior da bacia do Xingu descritos por von den Steinen, e Parintintín (Nimuendajú), não ficando esclarecido, porém, até que ponto essas faixas se assemelham às dos Tapirapé e Karajá. Digno de nota é, ainda, o fato de a palavra *tapakurá* designar entre os Guarayo as "cordas para as mãos" ("*Handschnüre*"), pois, exceto o tapirapé, em tôdas as outras línguas tupí nas quais êste têrmo foi apontado, se refere ùnicamente às faixas ou fios atados abaixo do joelho.

Resumindo: Uma das principais semelhanças entre as culturas tapirapé, karajá e javahé é representada pelo complexo da *tamankurá*, sendo insignificantes as diferenças a respeito. A cultura kayapó descrita por Krause distingue-se dessas culturas pela ausência do mencionado complexo que nela deixou só esporádicos reflexos. Segundo os dados acima citados há, naquele complexo, certos elementos que fazem diferir a cultura tapirapé das dos outros Tupí como também das dos índios xinguanos, e há nêle outros elementos que revelam semelhança entre tôdas essas

culturas. Embora que tal semelhança não prove o complexo ou qualquer parte dêle, ter-se originado entre os Tupí, ela também não permite supor o contrário. Provàvelmente a jarreteira pode ser considerada como traço de parentesco cultural entre os Tapirapé, Tupinambá setentrionais e outros Tupí. Em certas tribos tupí (Tapirapé, Jurúna), os adornos de algodão das pernas distinguem-se dos de certas tribos gê por serem confeccionados com agulha de crochê em vez de serem trançados. Problema de futuras pesquisas será esclarecer se isto se dá em tantas tribos de ambas as famílias que possa servir de distintivo geral entre Tupí e Gê.

VII

Aldeia e casa

Por ocasião da minha primeira visita aos Tapirapé, Tampiitaua estava situada no meio duma grande derrubada. Em volta de tôdas as casas (*avuyra* em tapirapé) havia tocos e troncos cortados (cf. fot. 3). Só a praça da aldeia tinha ficado, até certo ponto, livre dêles. Êsses troncos serviam de assento e, pouco a pouco, de lenha.

Na vasta área situada entre as casas e a orla da mata, eram êles tão numerosos, emaranhados e entrelaçados pelos galhos, que a imaginosa Madame de la Falaise (196), visitando Tampiitaua em 23 de agôsto de 1935, isto é, pouco depois da minha partida de lá, chegou a escrever o seguinte: "Nous avançons du côté de l'aldeia dont la tribu, par crainte des attaques à main armée a fortifié les alentours. Arbres abattus et enchevêtrés, pièges et obstacles ingénieux sont décourageants. L'agresseur le plus décidé se casserait le cou bien avant d'en avoir triomphé."

A êsse respeito devo confessar, porém, que os únicos obstáculos sérios que encontrei diàriamente ao atravessar a zona em questão, eram os resultados da digestão tribal, pois a suposta fortificação não desempenhava outro papel do que o duma enorme privada. Não quero decidir se tais obstáculos podem ser chamados de "engenhosos" ou não, mas declaro em alta voz que êles não me desanimaram. O que é certo é que os Tapirapé não fortificam a aldeia de espécie alguma, distinguindo-se a êsse respeito dos Tupinambá que rodeavam de cêrcas a sua (Jean Parmentier *apud* J. F. de Almeida Prado 180; Hans Staden p. 3; Gabriel Soares de Sousa 366). As "armadilhas e obstáculos engenhosos" ("pièges et obstacles ingénieux") acima mencionados existem só na fantasia da citada autora. Mesmo o ato de colocar sentinelas, providência referida no capítulo V do nosso livro, discorda profundamente da índole tribal tapirapé.

A leste, a poucos passos da aldeia, serpeava o regato. Suas águas límpidas e frescas eram encobertas por espessa selva, com exceção de pequeno trecho que era ao mesmo tempo banheiro, bebedouro e lugar de pesca e de lavar a rêde-de-dormir. Um trilho batido que conduzia de lá para a praça, deixava à esquerda uma plantação de cana-de-açúcar. Segundo me informou o Rev. Kegel, o canavial era produto de trabalho coletivo feito para Kamairahó. Êste tinha determinado o seu local e, com isso, o da aldeia, construída depois ao lado daquela plantação. Era, por assim dizer, plantação de luxo, pois não continham outra coisa

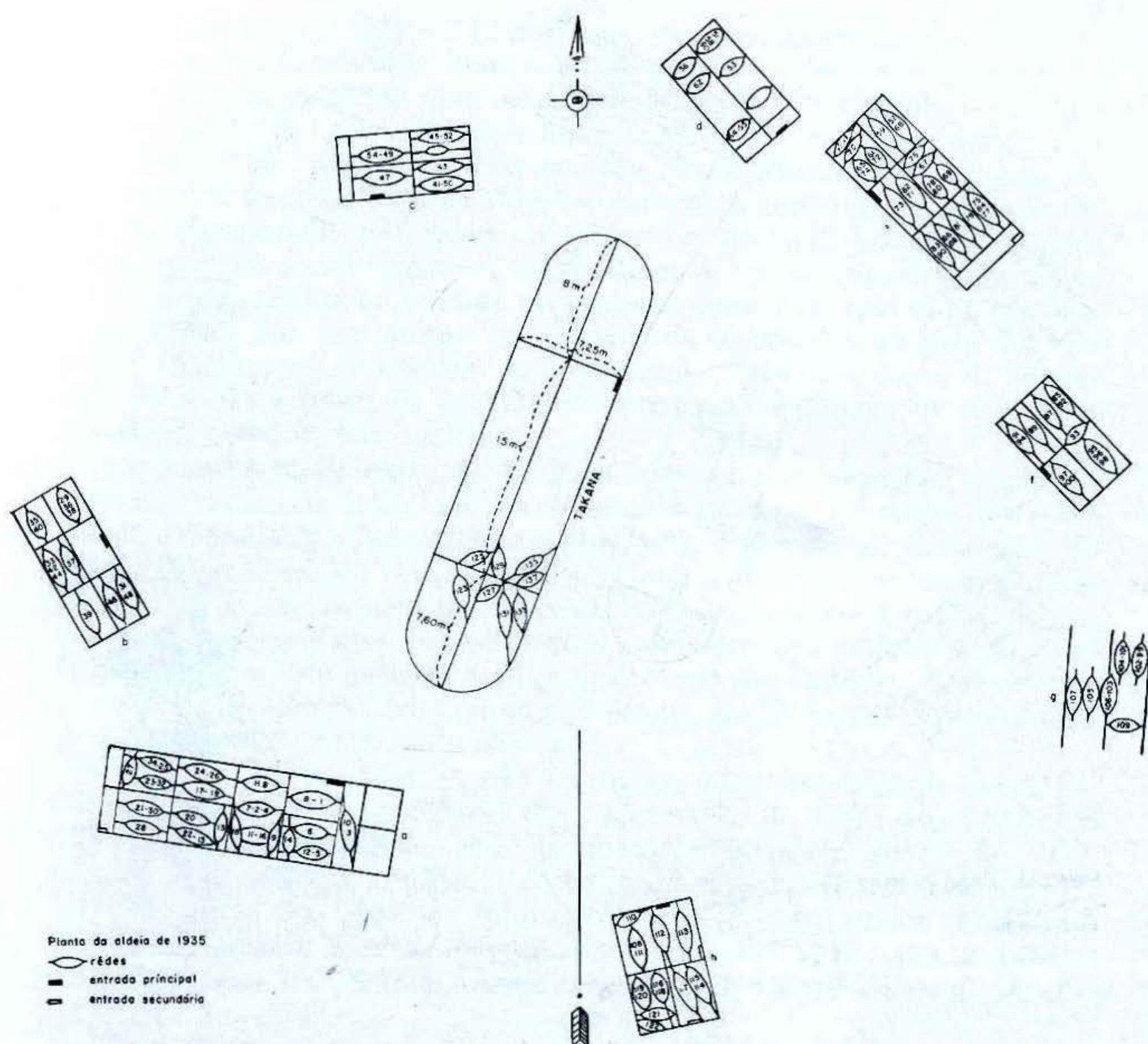
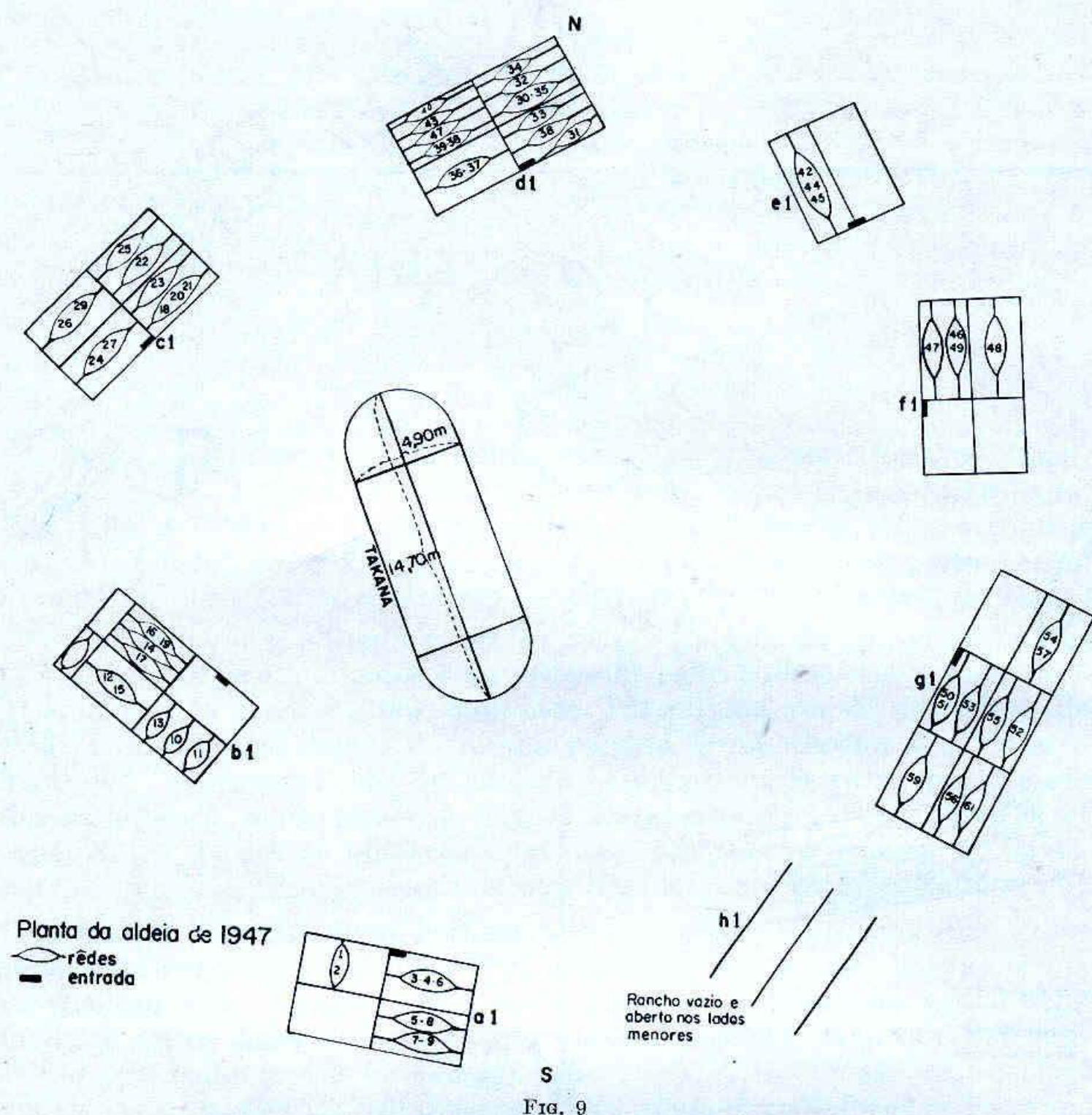



Fig. 8 — Planta da aldeia de 1935.

além da gramínea doce para chupar, sendo, aliás, o único terreno cultivado dentro da clareira em cujo centro estava Tampiitaua.

E o centro de Tampiitaua era a *takana*, a grande casa-dos-homens. Oito malocas se agrupavam ao seu redor, em posição e distância irregulares, observando-se que a disposição das entradas impedia que de uma maloca se devassasse o interior da outra (cf. Fig. 8, onde as entradas principais são representadas por retângulos pretos, e as secundárias por retângulos claros). No espaço compreendido entre as malocas da parte oriental da taba e a frente da *takana* se estendia a praça. Aí tinham lugar as danças e cantos, jogos e corridas, falas e festins.

Quando visitei os Tapirapé, em 1947, Tampiitaua já não mais se achava no local em que estivera há doze anos, isto é, um tanto afastada do trecho navegável do rio Tapirapé, na direção norte. Estava situada ao pé de um morro, e a área derrubada ao seu redor era menor. Próxima

FIG. 9

a um regato, como anteriomente, mas nenhum canavial. As roças, agora, lhe ficavam mais próximas. A aldeia conservara o mesmo nome e a mesma disposição das casas, bem como a praça a leste do edifício central. Êste, porém, estendia-se, em 1935, de su-sudoeste a nor-nordeste e, em 1947, de su-sudeste a nor-noroeste (cf. Fig. 9).

Quando neste mesmo ano, logo depois da minha partida, Tampiitaua fôra destruída pelos Kayapó, seus habitantes fugidos deixaram de existir como unidade social até reunirem-se, em 1950, novamente, a fim de construir, na região da foz do rio Tapirapé, a aldeia que, segundo Wagley (*8* 102), chamava-se "Tawiáho" (Tauiaho), "aldeia nova" e que, quando terminada sua construção, em 1953, apresentava-se "as in aboriginal times, in a circle surrounding a large men's ceremonial house" (*ibidem*). Esta disposição tradicional continuou, segundo uma planta da aldeia desenhada gentilmente para mim, pelo padre Francisco da confraria francesa que vive com os Tapirapé, e de acôrdo com informações da sra. Ruth Baldi

que lá estêve em 1957. Já, antigamente, em determinadas ocasiões, os Tapirapé se mudavam, abandonando a aldeia e localizando-se a uma ou poucas léguas além. Isto se processava com uma regularidade que variava entre 2 e 5 anos. Ocasiões houve, entretanto, em que se deslocaram para bem longe, isto é, provàvelmente numa distância de dezenas de quilômetros, como no caso da aldeia situada na margem do baixo Tapirapé que foi abandonada por causa do temor aos Karajá. Longas distâncias foram também percorridas, em consequência de separação de uma aldeia ou fusão de outras, motivadas no primeiro caso por discórdias internas e no último por diminuição do número de habitantes ou pela falta de pajés. As causas principais das mudanças habituais para distâncias menores eram a praga de baratas e o aumento do número de sepulturas feitas no interior das malocas.

A enorme proliferação da *Blattella germanica L.* obrigava a evacuar e queimar tôdas as casas, no fim de poucos anos. A repetição dêste ato ficava assegurada pela negligência dos índios: depois da destruição da aldeia, levados para a futura residência nunca estavam os trastes suficientemente livres daquele inseto para impedi-lo de apoderar-se, dentro em pouco, novamente das habitações humanas. Só quando epidemias faziam ràpidamente encher de sepulturas o solo das malocas, êste costume de enterrar os mortos podia em menos tempo ainda, impor a necessidade da construção de uma nova aldeia.

Mas a taba mudava não só de lugar, como também de tamanho. Já foi mencionada, no capítulo V, a informação do Rev. Kegel segundo a qual Tampiitaua tinha cêrca de quatorze casas em agôsto de 1932. O número de malocas agrupadas ao redor da *takana*, oito em 1935 e 1947, era seis em 1955, segundo informações dadas pelo padre Francisco.

Naturalmente, também o tamanho das casas varia com o número de seus habitantes. As plantas da aldeia (fig. 8 e 9) evidenciam esta distribuição numérica.

Não tendo assistido à construção de casas (*avuyra-ham:* construir casa), baseia-se a seguinte descrição, a êsse respeito, no que foi observado pelo meu companheiro sr. Kegel por ocasião de uma visita anterior à minha primeira. Em agôsto, os homens, durante o dia, cortam na mata troncos grossos e finos, fôlhas da chamada "banana brava" (*Heliconia spec.*) e fôlhas da palmeira chamada de *macaba* pelos sertanejos do Araguaia. Isto é o material para as vigas, varas e a cobertura da casa. Nas últimas horas da tarde levam-no para o lugar da futura aldeia, evitando dêste modo que o calor do dia faça as fôlhas de "bananeiras" enrolarem-se durante o transporte e os carregadores cansarem-se mais do que é necessário. (Em 1939, o Dr. Antenor Leitão de Carvalho, do Museu Nacional, viu os Tapirapé carregarem fôlhas de sororoca (*Ravelana guianensis*) em vez das da "banana brava", sendo aquelas maiores do que estas.)

Entre as quatro e cinco horas da tarde, aproximadamente, começa a construção. Primeiro assentam o vigamento. As traves verticais formam três filas paralelas, tendo as paralelas exteriores a mesma altura, e a central uma altura maior. Assim, na casa *a* (fig. 10), as traves exterio-

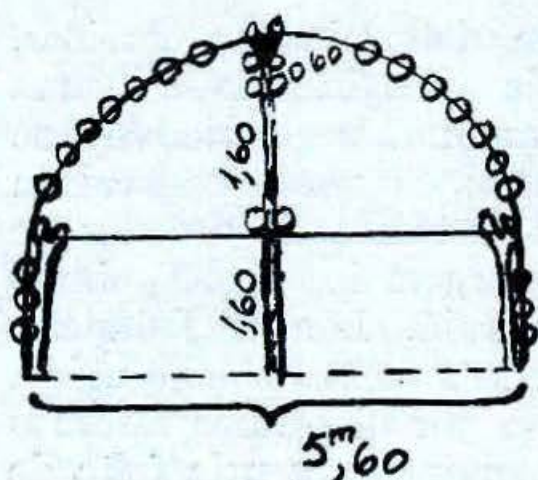
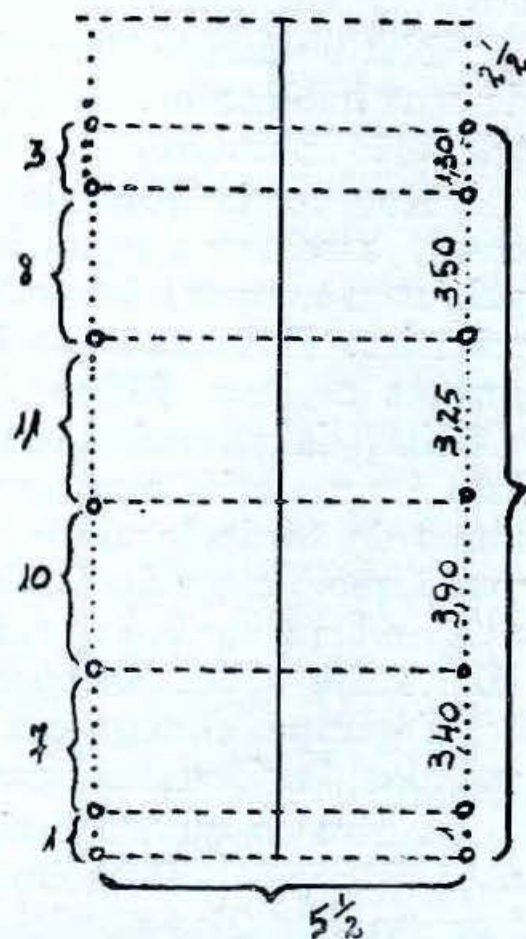



FIG. 10 — Corte transversal da casa *a*.

res medem cêrca de 1,60m e as interiores cêrca de 3,80m, o que representa o meio têrmo de tôdas as casas com exceção da *takana*. Na casa *a*, as paralelas exteriores distam da central, cêrca de 2,75m, tendo a distância entre as traves de cada paralela (assinalada por círculos na fig. 11) 1m, 3,40m, 3,90m, 3,25m, 3,50m, e 1,30m. Como estas variações são iguais nas três mencionadas paralelas, resultam 7 outras paralelas de traves que, formando ângulos retos com aquelas, dividem a casa em quadriláteros retangulares. Esta divisão, socialmente importante por corresponder à distribuição dos habitantes em casais e famílias-pequenas, é marcada, ainda, pelas travessas que, na altura de 1,60m, formam os lados dos quadriláteros, estando amarradas com embira quando não repousam nas forquilhas das traves verticais exteriores (cf. fig. 10 e fot. 19). Além disso, as traves verticais interiores são ligadas entre si, na altura de 3,20m a 3,80m, por várias travessas (assinaladas por círculos na fig. 10).

Depois de assentar o vigamento, os índios fincam no solo varas agrupadas em linha reta entre as traves verticais exteriores. A série dos números 3, 8, 11, 10, 7 e 1 na figura 11 refere-se a estas varas que assinalei por pontos na planta de casa *a*. As varas são amarradas com embira na cumeeira formada pelas travessas mais altas, e nas travessas que ligam as traves exteriores. Nasce assim uma abóbada comprida na qual teto e parede constituem unidade homogênea em vez de duas peças distinguíveis. Depois de firmar as varas fincadas, os homens amarram nelas varas horizontais (assinaladas por círculos na fig. 10), começando em baixo e indo subindo de modo que podem colocar os pés nestas travessas até alcançarem a cumeeira.

FIG. 11 — Planta da casa *a*.

Feito isso, colocam, numa distância de cêrca de 1m uma da outra, varetas de cêrca de 1m de comprimento verticalmente no lado de fora das vigas transversais que ligam as traves exteriores. Essas varetas são de tal maneira amarradas que ficam meio embaixo e meio em cima das vigas transversais, ajustando-se a metade superior à curvatura da abóbada e destacando-se um pouco a metade inferior. A única finalidade das varetas é segurar, no meio da sua metade inferior e destacada, um cordel torcido de embira que está amarrado em cada uma delas mediante um

nó e continuando estendido ao longo da casa inteira. O cordel serve para apoiar de baixo as fôlhas de "banana brava" colocadas com regularidade e cuidado sôbre o gradeamento de varas e vigas. É metido nos talos fendidos para êsse fim. O índio dá às fôlhas uma ligeira curvatura para que se ajuste à abóbada. Aliás, à frescura da tarde, elas já não se enrolam e, em geral, a estas horas não há vento que as pudesse derrubar.

Depois disso, os homens trepam na armação para cobrir *ampytapyk*, isto é, a parte superior da casa. Neste trabalho são ajudados pelas mulheres jovens e pelas meninas que lhes dão as fôlhas daquela helicônia levantando-as. Estas fôlhas são colocadas de tal maneira que cobrem o gradeamento das vigas e varas, pendendo de seus talos dobrados (*pakavaka:* dobrar) em tôrno das duas varas horizontais mais altas que se encontram a cada lado da cumeeira. Para fixá-los, os talos são metidos com a extremidade entre as segundas varas de cima e as fôlhas que as cobrem. Em casas grandes como, por exemplo, na casa *a*, mais uma camada de fôlhas pende ainda dessas segundas varas de cima, sendo a extremidade de seus talos introduzida entre as terceiras varas de cima e as fôlhas da cobertura. Os talos são postos um ao lado do outro até encher os espaços entre as varas verticais. A cumeeira pròpriamente dita é também coberta de fôlhas de "banana brava" colocadas ao comprido sôbre a viga horizontal mais alta, de modo que as suas metades longitudinais se ajustem às metades longitudinais da abóbada.

Sôbre as fôlhas de "banana brava" põem-se fôlhas verdes de macaba deixando suas pontas sobressair a cumeeira para atá-las umas às outras. Estas fôlhas de palmeira que, quando verdes, são bastante pesadas, impedem que as fôlhas daquela helicônia embaixo delas sejam derrubadas pelo vento e enroladas pelo sol.

A parte mais baixa dos lados longitudinais da casa é coberta atando-se de fora fôlhas de macaba no gradeamento, pondo-as uma ao lado da outra com os talos para cima e entrançando-as. Sôbre elas são colocadas fôlhas de "banana brava" fixadas nas varas horizontais da mesma maneira como aquelas que pendem das varas horizontais mais altas. Êste modo de cobrir costuma ser aplicado inteiramente aos dois lados menores da casa, pois fôlhas postas com os talos fendidos num cordel cairiam por falta de apoio nessas paredes verticais e sem curvatura. A "técnica do cordel" também não é usada na cobertura da *takana*, pois a parte inferior desta grande construção fica descoberta (fot. 7 e 9), descendo a cobertura apenas até a altura em que um adulto possa penetrar no seu interior sem precisar curvar-se. A parte superior é coberta como a parte superior de outras casas e com tantas camadas quantas necessárias.

Nas construções mais simples, por exemplo na casa *g* (fot. 16 e 3 à direita) e nas casas de verão (fot. 14), é por causa da inexistência do gradeamento de varas que as fôlhas que cobrem a parte inferior são apoiadas oblìquamente nas vigas horizontais exteriores e colocadas com os talos diretamente no chão. Os lados estreitos ficam descobertos na casa *g* e só em pequena parte cobertos na casa de verão da fotografia 14.

Casas desta última espécie construídas no campo e nas suas adjacências povoadas de árvores são habitadas quando a sêca com as oportunidades para pescar em agôsto, setembro e outubro leva os índios a deixar a aldeia e aproximar-se do rio. O fato de ser a cobertura de tais habitações transitórias não tão perfeita como as das habitações de caráter permanente, compreende-se, considerando que ela serve mais para defender do orvalho e do sol, do que da chuva pròpriamente dita. Das casas de verão que encontrei no caminho do rio para a aldeia, restava apenas o vigamento, tendo as grades de varas e a cobertura desaparecido totalmente.

Digna de nota é uma espécie de varanda que ocupava de ponta a ponta um dos lados menores da casa *a*, com 2,5m de largura (fig. 11). Estava coberta só na parte superior até as vigas horizontais e servia àqueles e àquelas que, deitando-se na rêde ou fazendo trabalhos domésticos, queriam estar ao ar livre, porém protegidos do sol.

As entradas das casas têm mais ou menos a largura duma pessoa adulta (fot. 3 e 35), sendo limitadas por cima pela viga horizontal, isto é, em 1,60m de altura. Pelo que fiquei sabendo, nunca são fechadas.

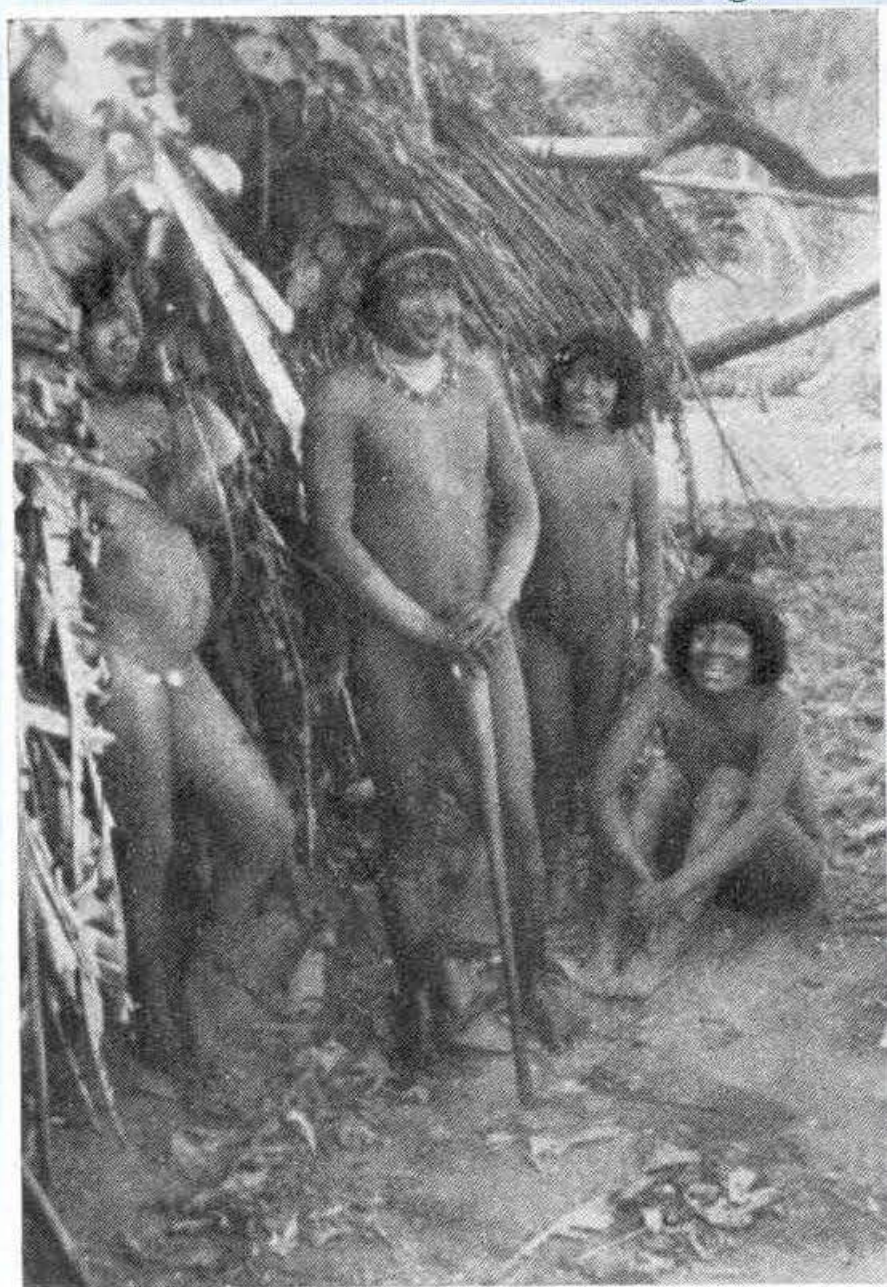



Foto 35 — Na entrada da casa.

Segundo me informou o Rev. Kegel, os Tapirapé, na época das chuvas, protegem as casas contra a invasão das águas, amontoando terra ao redor de cada uma delas.

Ao lado das casas estão armações de varas triangulares ou quadrangulares, colocando-se sôbre elas mandioca, pimenta e outros frutos para secar e bananas para aquecer ao sol.

Menção especial exige a *takana* não só pela sua função como casa-dos-homens, mas também pelo aspecto que a distingue de tôdas as outras construções da aldeia no tocante à cobertura, ao tamanho e ao traçado da base. Como atrás referi, a parte inferior da *takana* fica descoberta. A parte coberta de fôlhas está assinalada por chaves na figura 12.

Estas fôlhas repousam sôbre um gradeamento de varas. Na parte inferior da *takana* de 1935, isto é, até 1,60m de altura, faltavam as varas horizontais, de modo que se podia aí penetrar por qualquer ponto (fot. 7). Mas a frente da construção tinha um lugar que representava a entrada pròpriamente dita. Nêle faltavam também algumas varas verticais o que permitia aos dançarinos de cada par saírem lado a lado sem se desvencilharem do abraço. As traves que apoiavam a vara horizontal mais baixa não eram verticais, mas inclinadas e fincadas no interior da casa, formando ângulo agudo com as varas verticais (fot. 7). Traves inclinadas seguravam também as vigas horizontais saídas consideràvelmente para fora da cobertura (fot. 7, 10) que atravessavam a *takana* em 3,25m de altura, dividindo-a em três partes de 8, 15 e 7,60m de comprimento (Fig. 8). Tanto pelo comprimento total de 30,60m, como pela altura de 5,30m e pela largura de 7,25m (Fig. 12), esta construção superava tôdas as outras, diferindo delas ainda por não serem retos os seus lados menores, mas por se apresentarem êstes em semicírculo (Fig. 8).

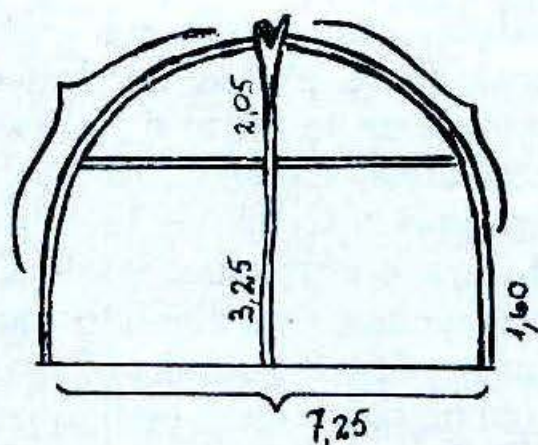



Fig. 12 — Corte transversal da *takana* de 1935

Também a planta da casa-dos-homens que vi em 1947, tinha esta forma, ainda que as suas medidas, de acôrdo com as das outras casas, tenham sido menores, isto é, 14,70m de comprimento e 4,90m de largura. Vemos a referida forma também na fotografia reproduzida por Wagley e Galvão (*3*, plate 19), fotografia essa que contradiz a afirmação dêstes autores (ib. 169) de distinguir-se a casa-dos-homens das casas residenciais exclusivamente por ser maior, havendo ambos os tipos "a quadrangular floor plan".

Em 1955, segundo me informou o padre Francisco, a *takana* era, na nova aldeia tapirapé, a única construção feita nos padrões tradicionais, tanto em relação à forma como ao material. Como êste só podia ser encontrado muito longe, não foi utilizado para as outras construções. O fato de os Tapirapé não temerem fadigas e dificuldades para obtê-lo, põe em evidência que o seu valor para êles, transcende, com referência à takana, o de simples matéria-prima. Por outro lado, o conservantismo neste caso torna-se compreensível se considerarmos que a *takana* não tem correspondente na cultura dos vizinhos sertanejos dos quais, em 1955, os Tapirapé já tinham copiado as casas com parede de pau-a-pique e telhados cobertos de fôlhas de piaçava. O que permanece, porém, nestas habitações, é o costume da várias famílias pequenas coabitarem uma mesma casa, e a inexistência de paredes divisórias ou janelas.

Enquanto apenas algumas rêdes-de-dormir e uns poucos objetos de uso masculino denunciam servir a *takana* não só para a realização de festas, como também de habitação, o aspecto do interior das malocas revela com tôda a intensidade o seu caráter de morada. Eis, por exemplo, a casa *a*. Dentro dela estão, encostados na parede, o banquinho de Kamai-

rahó, uma esteira de sentar, arco e flechas, peneiras e altas cestas de transporte cheias de frutos do urucuzeiro e de cabaços. Fincados na parede estão arcos e flechas, facões e fusos. Pendurados na parede estão cestinhos, cabaças, saquinhos, tiras para o fabrico do estojo peniano e grandes entrenós de tacuaruçu nos quais estão guardadas as penas caudais da arara vermelha. Colocados no chão, no meio da casa, encontram-se potes cheios de algodão para fiar ou de comida, cabaças, pequenos almofarizes feitos de um pedaço de tronco de palmeira, e fogos dos quais alguns têm ao redor de si pedras para segurar a panela. Penduradas nas travessas inferiores estão as redes-de-dormir, cestinhos e cabaças cheias de farinha de mandioca, um trapo qualquer, algumas espigas de milho e bananas em vésperas de serem consumidas. A despensa pròpriamente dita começa aqui e vai até as travessas superiores. Nestas estão penduradas grandes quantidades de espigas de milho. De compridas tiras de embira estendidas horizontalmente em tôdas as direções e mais ou menos na altura das travessas superiores pendem grandes quantidades de bananas. Em tiras da mesma espécie pendentes do "teto" até ao alcance da mão levantada dum adulto em pé estão atados cestinhos, cabaças e saquinhos cujo conteúdo (em geral farinha de mandioca), como todos os comestíveis, deve ser protegido da voracidade das baratas e dos cães. O chão da casa é de terra cinzenta-clara e calcada. Sob pequenas e oblongas elevações estão os mortos. A casa impregnada de fumaça apresenta o interior de sua cobertura revestido de brilhante fuligem. A meia-luz que se conserva durante a noite devido ao fogo aceso aqui e ali ao lado das rêdes, vai-se adelgaçando à medida que o dia penetra pelas fendas da parte inferior das paredes e pelas entradas.

Eis um aspecto da vida noturna na casa *a*:

Galinhas que se aninham durante a noite sôbre a casa, mexem-se sem parar, e de todos os lados vem o ruido constante do correr de incontáveis baratas. Passando a noite inteira comendo baratas, marcham no solo galinhas com pintos e também frangos acostumados desde pequenos a desempenhar papel de ave noturna à luz dos fogos. O movimento das rêdes faz as vigas ranger. A fumaça do fogo não basta para proteger dos mosquitos o corpo nu. Por isso, o Tapirapé deitado na rêde embalança-se apoiando a mão ou o pé numa corda estendida ao seu lado, ou deixando pender uma perna para fora a fim de empurrar-se do chão. Assim balouça-se até adormecer. De vez em quando, um cão levanta-se sem pressa alguma, dá uma volta dentro da casa espreitando com paciência as possibilidades gastronômicas. Mas os grandes potes de *kauí* são bem fechados e todos os outros comestíveis estão pendurados fora do seu alcance. Abre a bôca, urina, por costume numa trave e torna a deitar-se perto do fogo. Às vêzes, um dos lumes levanta chama iluminando vivamente a casa, tudo que nela se mexe e tudo que nela produz ruído. No tocante a ruídos é mister confessar que também os sêres humanos não se constrangem, o que se evidencia tanto mais quanto mais cessa a conversa. Em geral, já duas ou três horas depois do sol posto, ninguém mais fala. É verdade que aquêle que mais tarde, talvez à meia-noite,

entra na casa depois de ter dançado fora ou sentido frio dormindo na *takana*, fala desembaraçadamente de modo que alguns acordam e a conversa se reanima por um instante. Eu passo deitado muito tempo sem poder pegar no sono. Armar mosquiteiro não é possível por causa da fumaça que, entrando e não saindo mais, nêle se condensaria. Também não há na casa espaço suficiente para estender objeto tão estrambótico. Por isso puxo o cobertor de lã sôbre a cabeça e quando chego a ficar quase sufocado e completamente molhado de suor, entrego-me novamente aos mosquitos e à fumaça. Isso se repete não sei quantas vêzes. As baratas que me visitam, já não provocam nenhuma reação da minha parte. Às vêzes, porém, a camisa que, dobrada, me serve de travesseiro, cai na sepultura onde, separado verticalmente de mim por um metro e meio de ar e terra, jaz o cadáver dum habitante da casa. Depois de tê-la apanhado, sacudo-a para tirar a poeira esforçando-me a não pensar em saliva humana, urina canina e excrementos de galinha, e ponho-a novamente sob a cabeça. Durante os movimentos necessários para isso, preciso ter o cuidado de não fazer cair o revólver e a lanterna elétrica que estão na minha rêde para a defesa de Tampiitaua contra assaltos noturnos dos Kayapó. De repente estala nos meus ouvidos um urro. É que meus vizinhos de rêde, os dois pajés Kamairahó e Urukumy, não raramente são consultados de noite e os violentos arrotos e outros ruidos relacionados ao vômito fazem parte da terapia aplicada por êles. Minha rêde não está longe da entrada, e diante desta aparece, a cada quarto de hora, um par de dançarinos cantando retumbantemente com um bate-pé. Também os outros habitantes da casa não conseguem levar tôda a noite dum sono. Depois da meia-noite faz cada vez mais frio. Então o índio retira do fogo que está ao lado da rêde um tição, golpeia-o no chão e as brasas que se desprendem coloca-as sob a rêde. Um meninozinho dorme encurvado numa rêde que já se tornou pequena demais para êle. Não tem mãe que lhe fabrique outra. Seu comprido tembetá de osso de ema pende no ar. De repente, o menino geme, os mosquitos e o frio o despertam, êle se levanta carregado de sono, acocora-se ao lado da brasa quase extinta de seu foguinho e sopra até reanimar as chamas. Feito isso, êle torna a sentar-se na rêde, esfrega as plantas do pé uma contra a outra para afastar delas a poeira cinzenta-clara do solo, e embalança-se suspirando, às vêzes: "*Aky, tanchió*" (isto é: "Ai, mosquito!"). — Ao penetrar a madrugada pàlidamente na casa, dá-se o acordar geral. Primeiro se levantam as mulheres, sopram o fogo, colocam nêle a panela, vão buscar algodão e fuso, sentam-se ao lado do marido que ainda continua deitado, fiam por um instante, deixam o fuso para irem buscar algumas bananas para o cônjuge e para si, mexem na panela enquanto também o homem se levanta, e assim, pouco a pouco, todos os habitantes da casa se põem em movimento.

Estando na aldeia e não havendo festas, ambos os sexos costumam passar em casa a maior parte não só da noite, mas também do dia. Algum tempo antes e depois do sol-pôsto estão sentados, porém, no terreiro (*takupé*) de sua casa ou na praça em frente da *takana*. Esta servia de habitação permanente só aos poucos iniciandos e a um ou outro solteiro.

Outros homens vinham aí apenas para "dar uma prosa" ou dançar, nunca se demorando horas a fio, como se dá com os pais de família na casa-dos-homens borôro.

Tampiitaua mostra impressionantes semelhanças com a aldeia e a casa dos Tupinambá. Acêrca da situação da taba dêstes antigos Tupí escreve Hans Staden (p 2): "Gostam de construir as suas habitações em lugares em cuja proximidade têm água e lenha, assim como caça e peixe..." Claude d'Abbeville (277) observa: "Nos Indiens *Topinamba* demeurent ordinairemet dans les bois le plus pres de la mer qu'ils peuuent pour la pescherie, ou aupres des riuieres pour l'eau douce necessaire à la vie. Ayant trouué vn lieu propre, ils coupent les bois & font vne grande place quarrée, mettans le feu dedans afin de brusler tout le bois & deffricher le lieu." No dizer de Gabriel Soares de Souza (365), quando o "principal" da taba tupinambá "assenta a sua aldeia, busca sempre um sítio alto e desabafado dos ventos, para que lhe lave as casas, e que tenha a água muito perto, e que a terra tenha disposição para de redor da aldeia fazerem suas roças e granjearias..." (Cf. também Vicente do Salvador 35).

No tocante à transferência da aldeia para outro lugar escreve o mesmo autor (*ib.* 366): "...não vivem mais nesta aldeia, que enquanto lhes não apodrece a palma das casas, que lhes dura três, quatro anos. E como lhe chove muito nelas passam a aldeia para outra parte." (Cf. também Vicente do Salvador 35.) Claude d'Abbeville (277) refere: "Ayans demeuré là cinq ou six ans, comme c'est leur coustume de ne demeurer guere dauatage en vn lieu, ils destruisent et bruslent ce lieu et en construisent vn autre à vne demy lieuë de là, où enuiron, retenant neanmoins tousiours le nom de leur village precedent. Ils ne donnent autre raison de ce changement, sinon qu'ils disent que leurs grands Peres ont fait le semblable." Staden (p. 2) indica como motivo da mudança o extermínio da caça na região habitada.

A respeito das casas duma aldeia tupinambá temos as seguintes informações das diferentes partes do Brasil e das diversas épocas dos séculos XVI e XVII:

Reproduzindo o relato dos degredados mandados a uma aldeia perto de Pôrto Seguro escreve Vaz de Caminha (95) em 1500: "E segundo depois diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais diziam que eram tam compridas, cada uma, como esta náu capitania. E eram de madeira, e das ilhargas de táboas, e cobertas de palha, de razoavel altura; e tôdas de um só espaço, sem repartição alguma, tinham de dentro muitos esteios; e de esteio a esteio uma rêde atada com cabos em cada esteio, altas, em que dormiam. E de baixo, para se aquentarem, faziam seus fogos. E tinha cada casa duas portas pequenas, uma numa extremidade, e outra na oposta. E diziam que em cada casa se recolhiam trinta ou quarenta pessoas, e que assim os encontraram."

Em 1554 comunica Anchieta (*2* 45) numa carta de Piratininga: "...cada aldeia contém sòmente seis ou sete casas..."

Referindo-se, na mesma época, igualmente aos Tupinambá da Capitania de São Vicente, observa Staden (p 2-p 3): "...quando querem construir casa, um cabeça reune um partido ou sejam 40 homens e mulheres, ou quantos pode conseguir, e estes costumam ser amigos e parentes. Edificam uma cabana que tem cêrca de 14 pés de largura e, conforme ao número de habitantes, até 150 pés de comprimento. A altura é mais ou menos de 2 braças. A parte superior é arredondada como a abóbada de uma adega. Para defender-se da chuva cobrem a casa espessamente com palmas. Não há compartimento fechado, mas cada casal ocupa num dos lados da casa um espaço de 12 pés de comprimento, vivendo outro casal no espaço correspondente do lado oposto. Dêste modo, as cabanas ficam repletas. Cada casal tem seu fogo próprio. O cabeça da casa está alojado no meio dela. Comumente, as casas estão providas de três portinhas, estando uma em cada extremidade, e uma no meio. Estas portinhas são tão baixas que é preciso curvar-se para sair e entrar. Poucas aldeias têm mais de sete casas. Entre as casas há uma praça, em que matam os prisioneiros."

Na xilogravura que acompanha êste texto (*ib.* p 3), a praça é retangular e cercada por quatro casas em forma de abóbada comprida, vendo-se em três destas casas duas entradas no lado adjacente à praça. Mas outras xilogravuras do mesmo autor (*ib.* f 4, g 4, h 1, i 1, s 3, s 4) correspondem melhor à sua descrição, mostrando entradas no meio e na extremidade visível das casas.

Num antigo mapa do Espírito Santo (Espírito Santo e Aldeia dos Reis Magos; Rezão do Estado do Brasil no Governo do Norte somẽte asi como o teve Dõ Diogo de Meneses ate o anno de 1612, Bibl. do Pôrto, ms. 126, apud Serafim Leite *2* I 240 e 586) vemos na costa uma aldeia índia de quatro cabanas que cercam da mesma maneira uma praça retangular e têm a mesma forma de abóbada comprida como as cabanas representadas nas xilogravuras de Staden. As entradas estão no lado estreito e não no lado comprido. Isto se dá também com as casas em forma de abóbada comprida que aparecem numa xilogravura de Léry (235).

Magalhães de Gandavo (46) escreve: "As Povoações destes Indios são aldeas: cada huma dellas tem sete oito cazas as quaes sam muy compridas feitas à maneira de cordoarias ou tarracenas fabricadas somente de madeira e cobertas com palma ou com outras hervas do mato semelhantes: estão todas cheas de gente de huma parte e doutra e cada hum por si tem sua instancia, e sua rede armada, em que dorme e assi estão huns juntos dos outros por ordem, e pelo meio da caza fica hum caminho aberto por onde todos se servem como dormitório, ou coxia de galé."

Gabriel Soares de Sousa (366) refere que as casas tupinambá eram cobertas "da palma, a que os índios chamam pindoba", feito "muito compridas, e arrumadas, de maneira que lhe fica no meio um terreiro quadrado, onde fazem bailes e os seus ajuntamentos... E nestas casas não há nenhuns repartimentos, mais que os tirantes; e entre um e outro é um rancho onde se agasalha cada parentela, e o principal toma o seu rancho primeiro, onde se êle arruma com sua mulher e filhos, mancebas, criados solteiros, e a algumas velhas que o servem, e pela mesma ordem vai arrumando a gente da sua casa, cada parentela em seu lanço; donde se não poderão mudar, salvo se for algum mancebo solteiro, e casar, porque em tal caso se irá para o lanço onde está sua mulher; e por cima destes tirantes das casas lançam umas varas arrumadas bem juntas, a que chamam juráos, em que guardam suas alfaias e seus legumes, que se aqui curam ao fumo, para não apodrecerem; e da mesma maneira se arrumam e ordenam nas outras casas; e em umas e outras a gente que se agasalha em cada lanço dêstes."

Com referência à "grande praça quadrada" da aldeia tupinambá escreve Claude d'Abbeville (277-278): "...ils batissent quatre grandes loges au milieu de cette place qu'ils disposent en forme de cloistre. Ces loges sont faites de bois & couuertes de *Pindo* depuis le haut iusques en bas (comme il a esté dit cy deuant) aussi longues & larges qu'ils iugent estre necessaire pour loger le nombre des peuples qu'ils sont... Ces longues loges n'ont aucune cloison ou separation que empesche la veuë d'vn bout à l'autre; neanmoins ils demeurent tous là dedans sans confusion, chasque Pere de famille ayant ses femmes, ses enfans, ses esclaues & ses meubles à part en son canton."

Métraux (*2* 55-56) observa: "Aucun texte ne fait mention de l'existence chez les Tupinambá de hutte spéciale consacrée à la célébration des fêtes ou à la réception des hôtes. Les cérémonies religieuses de la communauté se déroulaient dans n'importe quelle maloca dont on avait expulsé au préalable les femmes et les enfants. Des huttes ayant soit le caractère de maison de danse, soit celui de 'club' où les hommes se rassemblent et où ils accueillent les étrangers, sont mentionnées chez les Apapocúva, les Chiriguano, les Guarayú, les Mundurukú, les Auetö, les Kamayurá et les Oyampi."

Se por um lado, esta enumeração não autoriza a considerar a "casa-dos-homens" (cf. êste têrmo em Baldus e Willems 42-43) como elemento cultural tìpicamente tupí, pois encontramos as suas diversas espécies também em numerosas tribos de outras famílias lingüísticas sul-americanas (cf. *ibidem*), é, por outro lado, preciso mencionar o fato de Yves d'Évreux, na sua "Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614", usar várias vêzes o vocábulo *carbet* com o qual, entre os Karaíb, era chamada a casa-do-conselho. Assim, por exemplo, o capuchinho francês (o. c., 55) atribui a um índio as seguintes palavras: "... toutes les fois que ie songe, que ie suis fils d'vn des grands de mon pays, & que mon pere estoit craint, & que chacun l'enuironnoit pour l'escouter quand il alloit au *Carbet*..." Denis (*ib.* 407-408) observa a respeito que é um Tabajara, isto é, um Tupí do Maranhão, quem fala, mas que a palavra *carbet* não pertence à língua dêle, sendo usada particularmente entre os Galibi e outras tribos da Guiana. Cita a informação do padre du Tertre segundo a qual os Karaíb chamam de *carbet* uma grande casa comum que está no meio de tôdas as outras casas. É provável que, no tempo de Yves d'Évreux, êsse têrmo já tenha sido conhecido entre os franceses que se interessaram pelas coisas da América, e, por isso, empregado pelo capuchinho para designar um edifício com a

função análoga entre os Tupí. Convém notar, porém, que o *carbet* no Maranhão, mencionado por êle, foi freqüentado também pelas mulheres (cf. Yves d'Évreux 90). O que fica na dúvida é se essa casa-do-conselho era, entre os antigos Tupí, um edifício especial ou uma casa igual a tôdas as outras que só em determinadas ocasiões servia para as reuniões consultivas. Esta questão surge também quando lemos em Gabriel Soares de Sousa (384) acêrca dos Tupinambá da Bahia, que o principal "se ajunta... em outra casa, onde se ajuntam os anciãos da aldeia..." Era o local dêste "ajuntamento" outra casa qualquer ou uma casa diferente de tôdas as outras, à maneira em que difere, por exemplo, a *takana* das outras casas tapirapé? E onde estava situado?

O que os dados acima citados revelam acêrca da disposição das casas dentro da aldeia tupinambá mostra semelhança com Tampiitaua no sentido de cercarem aqui e acolá as casas a praça central. A diferença essencial a êsse respeito consiste em estar no meio da praça de Tampiitaua a grande casa-dos-homens, ao passo que, conforme tôdas as notícias e xilogravuras correspondentes, a praça da aldeia tupinambá não tinha edifício algum no centro.

Mais completa parece ser, em todo caso, a semelhança entre a taba dos Tapirapé e a dos Mundurukú. Segundo Tocantins (102, 103), a casa-dos-homens desta tribo dos Tapajós, cuja língua mostra parentesco com idiomas tupí, chama-se *ekçá* e está no centro da aldeia. "O ekçá consiste em uma longa casa, de cerca de cem metros de comprimento, coberta de palha, e em toda sua extensão aberta para o nascente. Nesta situação está perfeitamente ventilada, e isenta da invasão dos carapanás e de outros mosquitos insuportaveis, que constituem o supplício dos que vivem no meio das matas ou à margem dos rios. Os raios do sol ao nascer penetram livremente e debelam o frio da madrugada, que aí é muito intenso. No ekçá moram sòmente os homens válidos, os guerreiros e seus filhos maiores de oito anos. Cada guerreiro arma no ekçá sua rede no lugar que bem lhe parece. No terreiro, tambem para o nascente estão tres linhas de esteios unidos por travessas, onde os guerreiros armam suas redes nas belas noites de verão. Suspenso ao teto do ekçá, sobre a rede tem o guerreiro à mão tudo quanto possue — arcos, flechas, tacápe e buzina. Todos dormem em redes tecidas de fios de algodão e tão pequenas que é preciso estar imovel para não cair no chão. O algodão é plantado pela índia; o fio e a rede por ela fabricados. No ekçá, por entre as redes dos guerreiros, ardem muitas fogueiras durante a noite. Em tôrno do ekçá estão as casas das mulheres, onde também habitam as crianças de ambos os sexos, os velhos decrépitos e os doentes. Em Necodemos estas casas são em numero de cinco, bastante vastas, construídas com mais cuidado, mais altas, fechadas por todos os lados, tendo por entrada uma abertura apenas, e as vezes duas. Não têm divisão alguma interior: é toda commum; mas cada mãi de familia, com suas crianças, seus velhos decrepitos e seus doentes, tomam conta de um lado da casa, e ahí armam suas redes. Junto delas estão seus utensilios, a saber: balaios, teares, peneiros, etc. No meio da casa estão um ou dois fornos de fabricar farinha: não são mais do que toscas pedras, mais ou menos planas, colocadas sobre outras pedras. Por baixo do forno arde a fogueira. Nas casas das mulheres os guerreiros podem entrar quanto lhes parece; mas as mulheres nunca penetram no ekçá. Nessas casas das mulheres eles guardam os objetos mais preciosos, tais como ornatos de pennas, colares de dentes humanos, cabeças inimigas, etc. Todas as vezes que tive ocasião de entrar nestas casas encontrei sempre as mulheres trabalhando; umas teciam a ede, outras fabricavam farinha, outras moqueavam caças, outras coziam, outras preparavam mingau de bananas, etc. Nunca ahi fui que não me offerecessem alguma coisa para comer: ora batata cosida, ora mingau de bananas."

Os dados acima referidos acêrca da disposição das casas dentro das aldeias tupinambá, mundurukú e tapirapé não permitem considerar, porém, como traço tìpicamente tupí o agrupamento ao redor de um centro, seja êste a casa-dos-homens ou só uma praça sem edifício no meio. Tal agrupamento é próprio, também, das tribos gê e dos Borôro.

A aldeia kayapó visitada por Krause (*2* 372 e fig. 209) consistia em 14 cabanas compridas (*kikré*) e dispostas em círculo, cercando com o lado comprido uma grande praça. "Segundo informações dos Kayapó há, no meio da praça das grandes aldeias, uma grande casa especial na qual os solteiros dormem e ficam durante o dia." (*ib.* 374). A respeito da subtribo kayapó dos Gorotíre escreve Nimuendajú (*11* 446-447): "Os Górotire nem na missão dispensaram a instituição da casa-dos-homens, mas, ao invés de erigi-la no centro da praça circular, escolheram para ela uma casa da ala extrema. . ." (cf. também Banner *1*). As casas dos Apinayé, como as dos Timbira Orientais, formam aproximadamente um círculo, tendo os lados compridos voltados para a praça (Nimuendajú *8* 16). As casas Xerénte estavam dispostas em forma de ferradura (Nimuendajú *9* 16 e fig. 1). Esta disposição foi conservada pelos Xavánte do rio das Mortes (cf. Maybury-Lewis *5* figs. 2, 4 e 5).

Acêrca da aldeia dos vizinhos meridionais dêstes índios, isto é, da aldeia dos Borôro Orientais, escrevem Colbacchini e Albisetti (35): "As vinte e duas cabanas limitam um grande espaço, quase circular, o *boróro,* pátio da aldeia. Surge no centro uma cabana bastante maior, de forma retangular, na direção leste-oeste: é o *baimannagueggeu,* lugar destinado para a reunião dos homens que aí passam o dia preparando arcos, flechas e ornamentos; nesse mesmo lugar dormem os homens solteiros. É também o lugar onde se realizam as festas, os bailes e a maior parte das manifestações religiosas. Há duas portas voltadas uma para leste e outra para oeste."

Na planta de Tampiitaua de 1935 (fig. 8), a disposição das casas ao redor da *takana* mostra claramente dois semicírculos distanciados um do outro, estando um na parte setentrional e o outro na parte meridional da aldeia. A maior casa de cada grupo está no meio das outras, de modo que estas duas casas maiores, isto é, as casas *a* e *e*, fiquem mais ou menos uma em frente da outra, tendo entre si a *takana*. A importante dança do *kauihó* que será descrita no capítulo XIII, foi realizada, primeiro, na casa *a* e, logo depois, pelas mesmas pessoas, na casa *e*. Em várias danças de máscaras, os pares, atravessando a praça da aldeia, se movimentavam, alternadamente, de uma dessas casas até a outra. Os chefes das duas casas, Kamairahó e Vuatanamy, eram não sòmente os principais líderes de Tampiitaua, mas também formavam parelha numa daquelas danças. É, por isso, possível que representassem as "metades cerimoniais," mencionadas por Wagley (*4* 7).

Na planta da aldeia de 1947 (fig. 9) não há semicírculos tão nìtidamente separados como na outra, ainda que a disposição das casas não represente círculo fechado. Designei as casas na fig. 9 na mesma ordem das da fig. 8, isto é, iniciando a volta ao redor da *takana*, do sul para o oeste, e acrescentando à letra de cada casa o n.º 1, de modo que a casa *a1* corresponde na localização à casa *a*. Segue esta ordem das casas a numeração dos ocupantes das rêdes-de-domir assinaladas nelas, começando na casa *a* respectivamente *a1* para continuar na casa *b* respectivamente *b1*, e assim sucessivamente nas outras. Das pessoas identificadas em 1947 como recenseadas em 1935, uma única morava na casa correspondente à de doze anos atrás: era uma mulher, designada com o número 32 em 1935 e 8a em 1947, habitando casa *a* e *a1* (embora com maridos diferentes). Com referência aos semicírculos havia um casal (85 e 92 em 1935, 26a e 29a em 1947) que, em ambos os anos, morava numa das casas agrupadas na parte setentrional da aldeia, e uma mulher (122 em 1935, 16a em 1947) habitando numa das casas da parte meridional, e tendo morado, quando menina, ao sul da *takana*. Das restantes 14 pessoas

identificadas, 4 eram em 1935 adolescentes, morando na *takana*. Um grupo de 3 (2, 4 e 9 em 1935, 40a, 36a e 31a em 1947) continuava morando junto. Eram êles Marãromyó, viúva de Kamairahó, Ampitania, sua filha, e Kamairahoí, filho da irmã de Kamairahó. Representavam, por assim dizer, o grupo fidalgo. Em ambos os anos sua casa (*a* em 1935 e *d1* em 1947) era a mais populosa, estando em 1935 ladeada por duas outras que com ela formavam a ala sul da aldeia; e, em 1947, também como centro entre duas outras da ala norte. Havia, ainda, um pai que tanto em 1935 como em 1947 morava junto com a filha (119 e 120 em 1935, 30a e 35a em 1947), e dois rapazes da *takana* (127 e 131 em 1935, 1a e 3a em 1947) que se tornaram habitantes da mesma casa *a1*. Os outros (24, 31, 115, 118, 123, e 137 em 1935, 52a, 25a, 45a, 18a, 55a, e 47a em 1947) não conservavam em 1947 os seus companheiros de casa em 1935. Infelizmente, dados tão escassos não esclarecem nada acêrca duma relação entre a disposição das casas e a organização social.

Segundo Wagley (*ib.*), a residência dos Tapirapé é matrilocal. Ao tempo da minha primeira estada em Tampiitaua havia 8 casais com ascendentes vivos: 1) na casa *a*, o casal designado com os números 3 e 10 na planta da aldeia (fig.8) morava com o indivíduo 1, isto é, o pai do marido (a mãe do marido e os pais da mulher eram falecidos); 2) o casal 11 e 16 da mesma casa não morava com 29, isto é, o pai da mulher, na casa *b* (os pais do marido e a mãe da mulher estavam mortos); 3) o casal 13 e 18 morava na mesma casa *a* com 8, isto é, a mãe do marido, e com 17 e 24, isto é, os pais da mulher (o pai do marido estava morto); 4) o casal 29 e 36 da casa *b* não morava com 22, isto é, a mãe da mulher, na casa *a* (os pais do marido e o pai da mulher estavam mortos); 5) o casal 33 e 42 da casa *b* morava nesta casa com 48, isto é, a mãe do marido (o pai do marido e os pais da mulher estavam mortos); 6) o casal 35 e 40 da mesma casa não morava com 56, isto é, a mãe do marido, na casa *d* (o pai do marido e os pais da mulher estavam mortos); 7) o casal 51 e 58 da casa *d* morava nesta casa com 56, isto é, a mãe do marido (o pai do marido e os pais da mulher estavam mortos); 8) o casal 85 e 92 da casa *f* não morava com 22, isto é, a mãe do marido, na casa *a* (o pai do marido e os pais da mulher estavam mortos). Em Tampiitaua de 1947 encontrei 2 casais com ascendentes vivos: na casa *c1*, o casal designado com os números 18a e 21a na planta da aldeia fig. 9 morava com 26a, isto é, com uma mulher declarada "mãe" do marido, ainda que fôsse, provàvelmente, apenas mãe adotiva dêle ao passo que 35a, isto é, o pai da espôsa, morava na casa *d1* (os outros ascendentes do casal eram falecidos; na casa *d1* o casal 36a e 37a morava com 40a, mãe da mulher (o pai da mulher e os pais do marido eram falecidos). Como se vê, êstes dados não autorizam a falar na existência duma instituição matrilocal ou patrilocal em Tampiitaua de 1935 e 1947 nem contribuem para resolver a questão se os Tapirapé praticavam, antigamente, a patrilocalidade ou a matrilocalidade.

Talvez seja oportuno chamar a atenção para o trecho de Gabriel Soares de Sousa (366) acima citado no qual o quinhentista, tratando das casas dos Tupinambá, escreve que o mancebo, ao casar, "se irá para o

lanço onde está sua mulher," observação essa repetida, logo depois, pelo mesmo autor (*ib.* 368), com as seguintes palavras: "... e como os sogros lhes entregam as damas, êles se vão agasalhar no lanço dos sogros com as mulheres, apartam-se dos pais, mães e irmãos, e mais parentela com que dantes estavam." — A residência dêsses Tupí parentes dos Tapirapé era, portanto, matrilocal.

Resta considerar os dados publicados acêrca das aldeias dos Karajá e das tribos da parte superior da bacia do Xingu. Segundo Fritz Krause (*2* 202-203, 354 e figs. 28 e 188), tanto nas aldeias dos Karajá como nas dos Javahé, as casas estão dispostas em fila, ficando a casa-das-máscaras à parte e a certa distância dêste agrupamento.

Sôbre as aldeias xinguanas escreve Max Schmidt (*3* 455-456): "Em contraste com as grandes casas-de-sipe de muitas outras tribos índias da região florestal brasileira, situadas isoladamente e formando, portanto, cada uma delas uma aldeia para si, as casas dos índios da região das cabeceiras do Xingu são reunidas, geralmente, em grupos de várias que formam aldeias. Só a terceira aldeia mehinaku e a quarta aldeia kamayurá consistiam numa única casa. Mas a casa kamayurá tinha sido construída há pouco tempo, e existia a intenção de reunir com ela tôdas as quatro aldeias kamayurá. Em geral, as aldeias bakairí têm menor número de casas, pois, na maior parte, consistem só em duas ou três casas-de-sipe. Ùnicamente a aldeia bakairí de Maimaieti construída, mais tarde, na margem direita do Culiseu em lugar da segunda e terceira aldeia, consistia em quatro casas-de-sipe, e a quarta aldeia do Batovi tinha, até, seis casas-de-sipe. Muito maior é, geralmente, o número de casas das quais se compõem as aldeias das outras tribos da região das cabeceiras do Xingu. A aldeia nahukuá situada no Culiseu consistia em doze casas-de-sipe. A maior aldeia conhecida da região das cabeceiras do Xingu, isto é, a dos Akuku-Nahukuá de nome Calapulu, visitada, mais tarde, por Herrmann Meyer, tinha dezesseis ou dezessete casas-de-sipe, conforme que descontamos ou não dêste número dezessete uma casa como edifício de festas. A primeira aldeia dos Mehinaku tinha treze casas-de-sipe. As duas outras aldeias desta tribo eram muito menores, tendo uma sòmente quatro ou cinco casas, e a outra, como já mencionamos, uma casa só. A aldeia auetö consistia em oito casas-de-sipe, e a vivenda dos chamados Arauiti que estava muito perto e cujos habitantes se compunham de homens auetö e mulheres yaulapití, tinha duas casas. A primeira aldeia dos Yaulapití tinha seis casas das quais algumas já eram muito ruinosas; a segunda aldeia tinha nove casas das quais só quatro eram boas para morar, enquanto as restantes cinco eram ruinosas. A primeira das quatro aldeias kamayurá tinha quatro e a segunda sete casas-de-sipe; a terceira tinha duas casas-de-sipe e, além disso, uma casa desmoronada e outra em construção; a quarta aldeia consistia, como acima mencionamos, numa única casa. As aldeias dos Trumaí consistiam em sete ou oito e em quatro ou cinco casas, conforme que supomos ou não, em cada aldeia, uma casa como edifício de festas. Havendo várias casas numa aldeia, estas estão dispostas em círculo ao redor duma praça..."

Referindo-se à casa-de-festas nas aldeias da região das cabeceiras do Xingu observa o mesmo autor (*ib.* 457-458): "Como ponto de reunião da mocidade masculina, como depósito dos instrumentos para as danças cerimoniais e como pouso para os hóspedes masculinos o seu lugar está na proximidade imediata das grandes casas-de-sipe, portanto na própria aldeia, e assim a maior parte das aldeias está provida de uma casa-de-festas e sempre duma só. Casa especial para alojar os forasteiros faltava sòmente na primeira aldeia dos Yaulapití, como naturalmente também nas duas já mencionadas vivendas dos Mehinaku e Kamayurá que consistiam numa única casa. A casa-de-festas dos Nahukuá e dos Mehinaku estava no meio da praça rodeada das casas-de-sipe. Segundo Herrmann Meyer, a casa-de-festas duma das aldeias trumaí estava igualmente no centro do circulo formado pelas casas-de-sipe."

Se, portanto, pela existência duma casa-de-festas e pela disposição das malocas ao redor dela, as aldeias de várias tribos da região das cabeceiras do Xingu se assemelham com Tampiitaua, o mesmo não se dá no tocante à forma das malocas e à proporção entre as dimensões delas e das da casa-de-festas. Naquela parte da bacia do Xingu, a maloca não tem, como a dos Tapirapé, planta retangular, mas elíptica ou redonda, parecendo-se, pela sua forma de colmeia, com as mencionadas casas hemisféricas dos Akué-Xavánte

do rio das Mortes, e não com a abóbada comprida (cf. ib. 460-461, Meyer *1* 62 e a figura em von den Steinen *1* 124). E lá, a casa-de-festas não é, como a *takana* de Tampiitaua, maior do que as casas-de-famílias da mesma aldeia, mas, em geral, menor do que elas (Max Schmidt *3* 462).

Os Karajá e os Javahé se distinguem dos Tapirapé não só pela disposição das casas dentro da aldeia, como também pela planta e forma destas casas (cf. Krause *2* 194-198, figuras 18-21 e pranchas 32, 39 e 40). É verdade que o corte transversal duma casa javahé da ilha do Bananal, representada por êste autor na fig. 20, se parece com o corte transversal das casas tapirapé. Mas, a mesma figura mostra que a planta daquela casa javahé é bem diferente da das malocas de Tampiitaua, distinguindo-se destas por ser fechada em cada um dos lados menores com uma construção em arco. Além disso, tais casas javahé medem, segundo Krause (*ib.* 197), 20-25m de comprimento e 12-15m de largura, diferindo, portanto, das casas tapirapé, principalmente, por esta última. Os dois outros cortes transversais representados por Krause, isto é, o duma casa karajá (fig. 19) e o de uma casa javahé de Xixá (fig. 21) mostram o teto e a parede como duas peças diferentes formando cada uma uma linha reta, e não como uma peça só e curvilínea, conforme a que se vê no corte transversal da casa javahé da ilha do Bananal (*ib.* fig. 20) e da maloca tapirapé.

Enquanto as aldeias dos Kayapó, segundo a informação acima reproduzida, se pareciam com Tampiitaua pela disposição das casas ao redor duma casa-dos-homens, a planta e a armação das malocas dêsses Gê representadas por Krause (*ib.* fig. 210) são diferentes das das casas tapirapé. Como as casas kayapó delimitam com o lado maior a praça circular, formando cada uma delas um segmento de círculo, a sua planta é, em conseqüência disso, curva, sendo o lado dirigido para o centro do círculo, mais curto do que o lado oposto da mesma casa (cf. *ib.* 372). As entradas estão nos dois lados menores, portanto em frente das entradas das duas casas contíguas (*ib.*). Se bem que as casas kayapó sejam, como as dos Tapirapé, abóbadas alongadas, distinguem-se delas também por terem no seu interior, em vez de três, só duas filas eqüidistantes de traves verticais, sendo as traves de uma fila mais altas do que as da outra. Além disso, a fila das traves mais altas não está no meio da casa, como se dá com a maloca tapirapé, mas perto de um de seus lados. Por isso, as varas fincadas no chão e amarradas, como em Tampiitaua, nas travessas que ligam as traves mais altas repousando nas suas forquilhas, não têm o mesmo comprimento, sendo as fincadas perto da fila das traves mais altas, muito mais curtas do que as fincadas perto da fila das traves mais baixas. Pela mesma razão, a junção das varas não está, como na maloca tapirapé, no ponto culminante da casa. Também o corte transversal é sempre completamente em arco redondo ao invés de mais ou menos ogival, como acontece, freqüentemente, com as construções feitas à moda dos Tapirapé ou dos Javahé da ilha do Bananal. As varas mais compridas são apoiadas, ainda, pelas travessas que ligam as traves mais baixas.

Já comparamos Tampiitaua com a aldeia e casa dos Tupinambá e das tribos tupí da parte superior da bacia do Xingu. Acêrca de outros Tupí convém mencionar, a êsse respeito, ainda o seguinte: Dos cinco estabelecimentos maiores dos Jurúna encontrados, em 1884, por von den Steinen (*1* 236, 254, 258, 263 e 264) no médio e baixo Xingu, o primeiro estava situado sôbre duas rochas no meio do rio havendo numa dessas rochas duas cabanas maiores e uma pequena, e na outra rocha cinco cabanas pequenas; o segundo tinha quatro cabanas numa ilha, duas pequenas cabanas perto dela e uma cabana em outra ilha; o terceiro tinha três cabanas em ilhas; o quarto consistia em três e o quinto em duas cabanas. O mesmo autor não fornece dados satisfatórios sôbre a casa dêsses índios. O desenho da aldeia jurúna feito pelo seu primo Wilhelm von den Steinen e reproduzido no seu livro (*ib.* 253) mostra duas casas cujo teto parece ser formado pela junção de dois planos. Mas a minuciosa descrição das casas dos Jurúna do baixo Xingu que devemos a Adalbert Prinz von Preussen (632-634) evidencia que, em 1842, tôdas as habitações dessa tribo visitadas pelo príncipe prussiano eram abóbadas compridas, construídas mais ou menos à moda dos Tapirapé e parecidas com as malocas dos seus vizinhos Xipáya e Kuruáya vistas, ainda em nosso século, por Emilie Snethlage (*2* 403, 404 e 421).

Referindo-se a uma tabela na qual mostra que 13 de 17 tribos tupí tinham casas quadrangulares e 4 tinham casas redondas ou ovais, escreve Métraux (*2* 56-57): "Si l'on examine à présent les colonnes où sont indiquées les formes des maisons, l'on verra que celles dont le plan est rectangulaire sont de beaucoup les plus nombreuses. Cette

forme se rencontre chez tous les Tupi-Guarani à l'exception de ceux du haut Xingú et du Tapajoz. L'on retrouve fréquemment la couverture de feuilles constituant à la fois la toiture et les parois. Le P. Schmidt qui considère la maison quadrangulaire comme propre aux versants orientaux des Andes et au nord-ouest de l'Amérique du Sud, croit que ce type d'habitation a été répandu au sud de l'Amazone par les migrations des Tupi-Guarani dont il place le berceau dans une région voisine de celle qui était habitée par les Omagua. Nordenskiöld a démontré à l'aide d'une carte que la hutte ronde prédomine à l'est des Andes et dans le nord-ouest de l'Amérique du Sud. Si les Tupi ont contribué à l'extension de la maison quadrangulaire, ce n'est certainement pas sur le haut Amazone qu'ils en ont pris le modèle. Là, la maloca carrée des Omagua apparait comme une exception explicable seulement par l'hypothèse d'une migration récente."

O costume tapirapé de enterrar o morto no interior da casa era ou é praticado por muitas tribos tupí, a saber, pelos Tupinambá (Léry 303, Gabriel Soares de Sousa 402), Tembé (Dodt 187), Jurúna (von den Steinen *1* 266), Xipáya (Snethlage *2* 402 e 417), Apiaká (Guimarães 310), Mundurukú (Martius *2* I 393, Tocantins 117), Kavahib-Parintintín (Dengler 122, Garcia de Freitas 67), Kainguá (Ambrosetti 80), Guaraní (Métraux *2* 275), Chiriguano (*ib.*), Kokama (*ib.*) e Arikeme (Lopes *1* 633). (A lingua arikeme é considerada como tupí por Nimuendajú *6* 93). É verdade que outras tribos tupí e uma parte dos Tupinambá (cf. Métraux *2* 273 e 275) sepultavam o morto fora da casa. Acêrca dêstes últimos, porém, Métraux (*2* 273) observa: "L'ensevelissement dans la hutte semble devoir représenter la coutume primitive. Cependant les Tupinamba y dérogeaient souvent et enterraient le mort en dehors de la maison; en ce cas on élevait sur sa fosse une petite hutte en miniature."

Por outro lado, o sepultamento no interior da casa não é costume restrito aos Tupí, sendo muito difundido entre os Karaíb e Aruak das Guianas (cf. Koch-Grünberg *2* III 166 nota 2). É verdade que na maioria destas tribos não se costuma continuar a morar na casa em que está a sepultura (*ib.* 169 notas 1 e 2), nisso se parecendo com os Tembé (Dodt 187) e se distinguindo de vários outros Tupí, por exemplo, dos Tapirapé, Tupinambá e Jurúna.

Seja como fôr: o costume de sepultar o morto dentro da casa onde morou, e de continuar habitar esta casa mostra os Tapirapé como parentes dos Tupinambá e da maior parte das tribos da mesma família lingüística, diferenciando-os dos Karajá (Krause *2* 330), dos Kayapó (*ib.* 401) e das tribos do Culiseu (von den Steinen *2* 339).

Também o uso da rêde-de-dormir revela o parentesco dos Tapirapé com os Tupinambá e a família Tupí em geral (cf. Métraux *2* 60-62). E como os Tapirapé, os Tupinambá dormiam nus e sem cobertor, conservando tôda a noite o fogo ao lado da rêde (cf. Staden p 4; *Diálogos das grandezas do Brasil* 270; Salvador 35). Segundo von den Steinen (*2* 119), também os Kamayurá costumavam manter acesas, durante a noite, pequenas fogueiras perto de suas rêdes. Mas enquanto, pelo que informa frei Vicente do Salvador (35), o marido tupinambá dormia com a mulher, geralmente, na mesma rêde, o que, com certas exceções, é costume também entre os Tapirapé, os cônjuges na região das cabeceiras do Xingu, segundo o diário de Herrmann Meyer (*1* 64) dormem separados em rêdes armadas uma em cima da outra. Max Schmidt (*2* 434) confirma isso no tocante aos Bakairí do Culiseu. Como os Tapirapé, os Tupinambá, no dizer de Léry (276), carregavam consigo as suas rêdes nas caçadas e pescarias, suspendendo-as aos troncos das árvores para dormirem.

A maneira tapirapé de embalançar-se na rêde foi encontrada, também, entre os Sirionó das selvas da Bolívia oriental (Wegner *1* 70).

Uma particularidade da cultura tapirapé é a rêde de menstruação. Certas rêdes têm uma abertura no lugar em que a mulher põe as nádegas. Em geral, tais rêdes são usadas também fora da época do mênstruo. Mas na casa *d* havia o casal Techipy e Manchiró que dormiam com Marekantú, a sua filha de três anos, na mesma rêde, possuindo, além disso, uma rêde de menstruação. Esta, porém, era usada por Manchiró sòmente no tempo para o qual estava destinada, e foi por essa razão que a deixei em branco na fig. 8. Nunca tive notícia acêrca da existência de rêdes de menstruação em outras culturas. Naturalmente, é possível que elas existam entre outros povos sem serem observadas pelos exploradores.

A rêde da casa *c*, que deixei em branco na mesma figura, era pequenina, pois pertencia a um cãozinho, sendo leito de "cachorro-menino", no dizer dos Tapirapé.

Pelo uso da rêde-de-dormir, êstes índios se distinguem dos seus vizinhos orientais, setentrionais e meridionais: os Karajá, os Kayapó e os Akué-Xavánte dormem no chão (cf. Krause *2* 198 e 373; Lincoln de Sousa 157).

Móvel do qual existia, no ano de 1935, apenas um único exemplar em Tampiitaua, e, em 1947, nenhum, era o banquinho. Lemos em Métraux (*2* 63): "Aucun élément de culture n'est aussi caractéristique du nord et du centre de l'Amérique du Sud que l'escabeau de bois. Sa limite méridionale comme celle du hamac est marquée par les régions extrêmes occupées par les Tupi-Guarani. Nous le trouvons en effet mentionné chez les Tupinamba, les Caingua, les Chiriguano, les Guarayú, les Yuruna, les Chipaya, les Curuaya, les Auetö, les Kamayurá et les Oyampi. Ortiguera met au nombre des merveilles que possédaient les Omagua leurs escabeaux peints et vernis. Ceux des Chiriguano, des Caingua, des Yuruna et des Kamayurá sont en forme d'animaux."

Convém lembrar, porém, que, como mostra o padre Wilhelm Schmidt num quadro comparativo, há, na América do Sul, grande variedade de tipos não só entre os banquinhos em geral, mas também entre aquêles que representam animais. Um dêstes últimos tipos é particular dos índios do alto Xingu (von den Steinen *2* 286-288), dos Karajá (Krause *2* 199) e dos Tapirapé. Consiste numa só peça de madeira que forma o assento e as duas tábuas de suporte dispostas à maneira de trenó. Mas entre os Kamayurá, Mehinaku e Trumai, a representação de aves conserva um certo naturalismo (cf. von den Steinen *2*, figs. 82-84), ao passo que ela é completamente estilizada entre os Karajá (cf. Krause *2* prancha 19) onde o assento elipsóide do banquinho termina, nos dois lados, em uma espécie de cabeça triangular, provida de olhos de madrepérola com pupilas de cêra e, nos orifícios das orelhas, de borlas de penas de papagaio vermelho-amarelas. O banquinho que vi em Tampiitaua e que aparece numa fotografia de Wagley (*4* fig. 12), assemelhava-se na forma com o dos Karajá representado por Krause (l. c.), sendo como êste também pintado de preto com suco de jenipapo (cf. Krause *2* 199), não tendo, porém, nem olhos nem orifícios e enfeites auriculares. Mas apesar de seu aspecto

mostrar um parentesco mais chegado com o móvel dos índios remeiros do Araguaia, o seu nome o ligava com o banquinho xinguano. Pois enquanto os Karajá chamam o banquinho de *kolixú* (Krause *ib.*), os Tapirapé lhe dão a designação de *ampykaua* que no tupí dos Auetö e Kamayurá vem a ser *apykáp* (*apükap* na grafia de von den Steinen *2* 286). Digno de nota é que uma tribo karaíb da mesma região, a saber, os Bakairí, usam o mesmo têrmo tupí transformado em *apyka* (*apüka* na grafia de von den Steinen ib.). O mesmo vocábulo, porém, com o acento tônico na última sílaba, isto é, *apyká*, significa banco no dialeto tupí-guaraní ouvido por Montoya (*2* I 105) na bacia do alto Paraná, ao passo que o nheêngatu amazônico de Stradelli (694) diz *uapikasaua* e *uapikatyua* para o banco e *uapikauá* para o assentado. Dos Tupinambá do Maranhão menciona Claude d'Abbeville (308) "des petits escabeaux fort iolis qu'ils appellent *Apouycaue.*"

Acêrca da função dos banquinhos é preciso considerar a informação de Krause (l. c.) segundo a qual êles, entre os Karajá, "existem só para chefes," e a observação de von den Steinen (*2* 287) de não se encontrarem muitos exemplares dêles entre as tribos da parte superior da bacia do Xingu, havendo-os lá, porém, sempre na casa do chefe e sendo oferecidos ao hóspede. (Esta última indicação é confirmada por Meyer *1* 63).

Kamairahó era o dono do banquinho em Tampiitaua. Onde estava êsse lider mais importante dos Tapirapé, lá estava também o assento de madeira, como se fôsse um símbolo de dignidade. Kamairahó levava-o consigo para sentar-se na praça de Tampiitaua ou, ao lado da aldeia, em frente da pequena casa construída e habitada pelo meu companheiro Kegel e pelo camarada Daniel. Só quando estava dentro da sua própria casa encostava o móvel na parede perto de sua rêde, sentando-se ou deitando-se nesta. Em 1947, sua viúva me contou, com lágrimas nos olhos, que ela mesma queimou o banquinho por ocasião da morte do marido. Como entre os xinguanos, também entre os Tapirapé era êsse "assento de honra" oferecido ao hóspede. Nunca, porém, fiquei sòzinho nêle. O fato de, bem conchegadas, duas pessoas poderem usar o móvel ao mesmo tempo, levou Kamairahó a ceder-me apenas a metade de seu trono. É verdade que, para isso, não bastava êle afastar-se simplesmente para o lado. Era preciso levantar-se e estabelecer comigo uma completa harmonia dos nossos movimentos. Pois, se bem que a tábua horizontal do assento fôsse suficientemente grande para nós dois, o suporte no seu meio era, como o do banquinho karajá representado por Krause, tão pequeno e ainda diminuindo em direção à base, que foi mister cada um de nós tomar posse de sua metade com a mais rigorosa simultaneidade para não inclinar o plano horizontal e, dêste modo, ou chegar com violência ao chão, ou levar um golpe de banquinho nas nádegas.

Freqüentemente, Kamairahó e eu passamos as primeiras horas da noite nessa interdependência, enquanto, ao nosso lado e à nossa frente, outros homens e os meninos estavam sentados num tronco de árvore cortada e as mulheres e meninas diretamente no solo. Aliás, a maneira

Foto 36 — Pauyngó.

de sentar-se é um dos traços culturais pelos quais, entre os Tapirapé, os sexos se distinguem radicalmente um do outro. A mulher, quando não está sentada na rêde, senta-se no chão sem forrá-lo antes; excepcionalmente fica sentada num tronco de árvore ao lado do marido (fot. 11). Sempre, porém, ela esconde a vulva cobrindo-a com a mão ou uma perna dobrada e aproximada do corpo, enquanto a outra está estendida (fot. 12), ou cruzando as pernas (fots. 29, 36 e 42). Quando ela, pilando, se ajoelha para firmar entre as coxas o almofariz, é ainda êste que, de certo modo, oculta o aparelho genital (Baldus 7 fig. 31). Os homens costumam sentar-se de pernas abertas e forram o chão com uma esteira (fot. 32) ou um pano (fot. 8), quando não se conservam acocorados (fot. 53) ou sentados num tronco de árvore (fot. 13). O gordo e preguiçoso Anavaní, durante uma marcha que fêz comigo em 1947, pôs a maça no solo do campo e sentou-se nela para não sentar-se diretamente no chão. Pousando vários homens no mesmo tronco, preferem conchegar-se em vez de guardar distância um do outro. Durante as refeições em casa, o marido se acomoda na rêde, enquanto a mulher se senta à sua frente, no chão.

Já as xilogravuras de Hans Staden (h 2 e t 4) mostram que homens e mulheres se sentam de maneira diferente, acocorando-se os homens tupinambá com as pernas abertas ao passo que as mulheres parecem cobrir a vulva ao ajoelhar-se numa perna. A respeito de uma tribo tupí do alto Amazonas escreve Métraux (*2* 64): "Chez les Omagua, le droit de s'asseoir sur le banc était le privilège des hommes; les femmes devaient s'accroupir sur une natte." Numa fotografia tirada por Krause (*2* prancha 37), os rapazes karajá sentados ou ajoelhados têm as pernas abertas. Por fim, von den Steinen (*2* fig. 19) reproduz uma fotografia de Bakairí na qual homens e mulheres estão, mais ou menos, na mesma posição como entre os Tupinambá nas mencionadas xilogravuras de Staden, isto é, os homens acocorados com as pernas abertas e as mulheres ajoelhadas numa perna. A causa de nem tôdas elas fecharem bem as pernas talvez esteja no fato de elas não terem, ao contrário das mulheres tapirapé e tupinambá, o órgão genital completamente nu, mas parcialmente coberto do *uluri*, isto é, dum triângulo de entrecasca (*ib.* 193-195). Digno de nota é, ainda, as três mulheres bakairí ajoelharem-se tôdas na mesma perna, a saber, na esquerda, enquanto as mulheres tupinambá nas xilogravuras de Staden não apresentam tal uniformidade.

Os assentos vistos por Krause (*2* 376) entre os Kayapó eram um comprido tronco de árvore colocado no chão e uma poltrona constituída duma forqueta.

Os Tapirapé se assemelham à maioria das tribos do Brasil pelo fato de não terem petrechos especiais para iluminar a casa, bastando-lhes, de noite, para isso, as fracas chamas de seus lumes.

Não assisti, entre os Tapirapé, à produção do fogo, pois êles nunca o apagaram, levando nas viagens tições acesos. Mas na coleção de Wagley conservada no Museu Nacional figuram sob o número 32 191 "Bastões para fazer fogo" indicando que essa tribo, sendo preciso, obtém o fogo pelo processo usado por todos os índios dêste país e já descrito e representado em xilogravura por Hans Staden (p 3), isto é, fazendo girar entre as mãos espalmadas uma vareta apoiada perpendicularmente sôbre um pau apoiado horizontalmente no solo.

Para avivar o fogo, os Tapirapé usam abanos que, como entre muitas tribos tupí (cf. Métraux *2* 101), são trançados de fôlha de palmeira. Também os Tupinambá tinham abanos para êsse fim, como mostra uma xilogravura de Staden (t 1).

Quando de noite, os habitantes de Tampiitaua se afastam da casa, para fazer as suas necessidades, levam como facho um tição que agitam continuamente para que não se apague. Adalbert Prinz von Preussen (679), quando viajava no território dos Jurúna, chamava, no seu diário, esta maneira de mover uma acha acesa para um e para outro lado: "o modo dos índios". Entre os Tapirapé, os tições assim sacudidos servem de defesa noturna contra maus espíritos. Também Hans Staden (p 4) escreve dos Tupinambá: "De noite, para as suas necessidades, não gostam de sair de casa sem levar lume, de tanto mêdo que têm do diabo chamado Ingange e visto freqüentemente por êles." Segundo Koch-Grünberg (*2* III 168), o mêdo dos maus espíritos (*mauarí*) faz os Taulipáng levar um tição quando, de noite, deixam a casa.

Apesar do perigo constante representado pelos *anchynga* e, naturalmente, também pelos horríveis vizinhos Kayapó, os habitantes de Tampiitaua, mesmo de noite, não evacuavam perto da casa, mas penetravam no labirinto dos troncos da derrubada situada entre a aldeia e o mato, afastando-se o suficiente para não sujar os lugares limpos e transitáveis

ao lado da morada nem fazer chegar a esta o cheiro das fezes. O costume de ganhar, para êsse fim, uma boa distância, já está fixado na expressão *kaa-pe-pyá* ("mato-para-barriga"), isto é, em tradução livre, "vou levar a minha barriga em direção do mato", locução com que qualquer senhora decente de Tampiitaua tem de avisar a gente de sua casa, da intenção de ir defecar.

Mas no tocante ao urinar, estas mulheres eram menos cerimoniosas, pois, quando havia luar eu pude ver na terra, ao levantarmos a sessão noturna realizada em frente da casa e presidida por Kamairahó, manchas escuras nos lugares onde representantes do sexo feminino tinham estado sentadas: sem movimentar-se ou dar o mínimo sinal de inquietação, as senhoras e senhoritas agrupadas ao redor de nós tinham abundantemente urinado, enquanto o grande homem e eu ventilávamos os mais profundos problemas mitológicos. Aparentemente, o assento assim molhado não lhes era muito desagradável.

Naturalmente, uma mulher que está de pé, não se senta diretamente no chão, quando quer urinar, mas se acocora para êste fim. Os homens tomam também esta posição. Mas deram-se interessantes tentativas duma mudança cultural a êsse respeito. Pois quando, algum tempo depois de minha chegada à aldeia, estava urinando no mato vizinho, vi com surprêsa vários moços a imitar o meu ato ficando igualmente de pé. Apenas, porém, haviam assim começado, foram, dominados pelo hábito, abaixando pouco a pouco até ficarem de cócoras. Tais ataques contra a maneira tradicional de urinar repetiram-se ainda nos dias seguintes. "Eu urino" é em tapirapé: *ankurúg*. Segundo Krause (*2* 200), os homens karajá urinam na água do Araguaia, flexionando um pouco os joelhos.

Uma carta do padre Antônio Blasquez, escrita na Bahia, em 1557, e inserta nas "Cartas jesuíticas" (II 173) diz acêrca dos Tupinambá daquela região: "São suas casas escuras, fedorentas e afumadas, em meio das quais estão uns cântaros como meias tinas, que figuram as caldeiras do inferno. Em um mesmo tempo estão rindo uns e outros chorando, tão de vagar que se lhes passa uma noite em isto sem lhe ir ninguém à mão. Suas camas são umas rêdes podres com a urina, porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar."

Comentando isso observa Afrânio Peixoto (*ib.* 178, nota 108): "Esta realista descrição diz bem do que eram a casas e usos domésticos dos índios, de uma repelente sujidade, não aturada mais nem pelos seus filhos criados pelos Jesuítas. A página deve ser conservada para substituir a ilusória impressão com que o romantismo nacionalista, político e literário, falsificou os nossos aborígenes, no correr do século XIX. Aliás os documentos coloniais são concordes: o Indio era assim. . ."

Esta afirmação referente aos "documentos coloniais" revela uma certa leviandade do célebre polígrafo, como provam as seguintes frases de Métraux (*2* 202): "Le goût de la propreté est un des traits typiques du caractère des Indiens tupi-guarani. Les anciens voyageurs l'avaient déjà constaté chez les Tupinamba. Yves d'Évreux assure qu'ils se lavaient tous les jours avec grand soin et qu'après chaque repas ils se rinçaient la bouche. Les femmes se lavaient la tête tous les matins, et pour la dégraisser, nous dit Claude d'Abbeville, se servaient 'd'une racine appelée *Ouäpacari*, laquelle estant trempée tant soit peu & pressée entre les mains, iette une mousse blanche comme le savon dont elles se nettoyent la teste, les cheveux & ce qui leur plaist.' Les Tupinamba étendaient ce soin de la propreté aux objets. Lorsque leurs hamacs étaient par trop sales, les femmes les blanchissaient au moyen d'un fruit sauvage qu'elles découpaient en tranches et qu'elles faisaient tremper dans l'eau qu'il suffisait alors de battre pour obtenir une écume savonneuse et blanche."

No tocante aos Tapirapé posso dizer que nunca os vi urinar dentro da casa e nunca senti cheiro de urina nas suas rêdes as quais, aliás, foram lavadas, às vêzes, no regato vizinho. Para julgar o asseio da aldeia em geral, não há autoridade maior que uma dona de casa duma das nações mais civilizadas da Europa, a saber, a encantadora Madame de la Falaise que escreve com referência a Tampiitaua (200): "De l'ensemble émane une impression de stabilité, de propreté, que ne dégage aucune des aldeias carajas de ma connaissance. Ici, c'est net. Point de fouillis, point de foire à l'encan, de sorcières dépenaillées, de déchets, ni de poteries brisées. Le village caraja, c'est la bohème, la paresse et l'insouciance. Le marché aux puces puant le vieux poisson. L'aldeia tapirapé sent l'ordre. Le caractère essentiel de chaque race s'est exprimé clairement. Le Caraja qui campe pour cinq ou six mois au maximum, se délecte dans le provisoire. Le Tapirapé, beaucoup plus sédentaire, asseoit sa case pour longtemps."

A respeito da desordem e falta de asseio na aldeia karajá, as palavras da ilustre dama são confirmadas por Krause (*2* 200). O mesmo autor (*ib.* 376) não dá juízo melhor sôbre os Kayapó, observa, porém, que as mulheres dêstes Gê limpavam, às vêzes, a entrada das casas, afastando com um pau fôlhas caídas e lixo de tôda espécie.

Naturalmente, o asseio dos Tapirapé tem limites que a benevolência de Madame de la Falaise não deixa supor, mas que aparecem quando olhamos atentamente o chão em certas fotografias reproduzidas no presente trabalho. Indubitàvelmente, a voracidade dos cães e das galinhas contribui muito para a limpeza da casa e de suas imediações, pois se não houvesse êstes animais, grande parte daquela espécie de lixo que desperta o interêsse dêles, ficaria onde está. Já mencionei, também, o entusiasmo dos galináceos na luta contra as baratas, devorando êstes insetos durante tôda a noite. A reação dos Tapirapé contra esta praga consistiu só em evacuar a casa e queimá-la. Nunca vi um dêles perseguir e matar baratas uma por uma, o que seria facílimo.

Aliás, já Léry (159-160) viu êsse flagelo entre os Tupinambá e não o conheceu, aparentemente, da Europa ou dos navios europeus, pois fala em "bestioles, lesquelles sont appelees par les sauuages, *Arauers*, n'estant pas plus grosses que nos grillets, mesmes sortans ainsi la nuict par troupes aupres du feu, si elles trouuēt quelque chose, elles ne faudront point de le ronger. Mais principalemēt outre ce qu'elles se iettoyent de telle façon sur les collets & souliers de marroquins, que mangeans tout le dessus, ceux qui en auoyent, les trouuoyent le matin à leur leuer tous blācs & effleurez: encores y auoit-il cela, que si le soir nous laissions quelques poules ou autres volailles cuites & mal serrees, ces *Arauers* les rongeās iusques aux os, nous nous pouuions bien attendre de trouuer le lendemain matin des anatomies."

A palavra escrita *arauers* na grafia francesa do quinhentista corresponde perfeitamente ao *anavé*, *anaué* e *araué*, com que os Tapirapé designam as baratas.

Resumindo os principais dados comparativos do presente capítulo, podemos dizer o seguinte: os Tapirapé se parecem com os Tupinambá pela disposição das casas ao redor da praça central; pela construção da casa de várias famílias feita em trabalho coletivo; pela forma de abóbada

alongada, dada a esta maloca; pela sepultura dentro da casa e pelo uso da rêde-de-dormir; êles se distinguem dos antigos Tupí do litoral por não fortificar a aldeia com cêrcas e por ter um edifício central, isto é, a *takana* no meio da praça. Os mais tìpicamente tupí daqueles traços culturais são a forma de abóbada comprida, a sepultura dentro de casa e a rêde-de-dormir. Os Tapirapé se parecem com os Karajá pela forma do banquinho, distinguindo-se dêles, porém, pelo nome tupí que dão a êsse móvel, pela disposição das casas dentro da aldeia, pela planta e forma da casa, pela maneira de sepultar e pelo uso da rêde. Os Tapirapé se parecem com os Kayapó pela disposição das casas ao redor duma casa-dos-homens, — disposição própria também de outros Gê e dos Borôro, — mas diferem de seus vizinhos setentrionais pela planta e armação das malocas, pela maneira de enterrar os seus mortos e pelo uso da rêde-de-dormir. Os Tapirapé se parecem com várias tribos da parte superior da bacia do Xingu pela disposição das malocas ao redor da casa-de-festas e pelo uso da maca, distinguindo-se delas pela forma das casas e pela proporção entre as suas dimensões e as da casa-de-festas, como também pelo costume de enterrar o morto dentro da maloca. Digna de nota é, ainda, a diferença entre a forma de abóbada comprida da casa dos Tapirapé e dos Kayapó do norte e a de colmeia da casa dos Akué-Xavánte do rio das Mortes.

VIII

Aquisição do sustento

Os Tapirapé adquirem o seu sustento principalmente pela lavoura e pesca. Isso não os impede de aproveitar as oportunidades para colhêr frutas silvestres e mel e para caçar. Frutas de certas árvores são apanhadas quando encontradas por acaso pelo caminho; mas as do tucum-açú (*Astrocharyum spec.*), chamado de *chavana* em tapirapé, são procuradas sistemàticamente pelo mês de outubro. Em setembro mais ou menos, os homens, munidos de machados e cabaças, vão ao mato em busca de mel. O mesmo mês serve-lhes para apanhar as tartarugas e seus ovos. Em várias épocas recolhem as larvas de diferentes vespas (*kaua*: vespa, em tapirapé) e matam animais pequenos e grandes. Mas ainda que alguns cacem em tôdas as estações do ano, formam os meses de fevereiro e março o tempo essencialmente venatório, pois nêles a enchente concentra a caça e, em especial, os porcos-do-mato, tatus e pacas.

Durante a minha estada em Tampiitaua no ano de 1935, havia aí um único homem que preferia a atividade de caçar a qualquer outra ocupação. Era Kanchovaní, um Tapirapé de cêrca de trinta e dois anos de idade e com o corpo mais delgado do que muitos de sua tribo. Enquanto os outros trabalhavam na roça ou dedicavam-se a quaisquer afazeres na aldeia, êle estava à espreita na mata e no cerrado. Também certos homens mais moços iam, às vêzes, caçar. Kanchovaní, porém, apareceu como o especialista, como o caçador por excelência.

Além das caçadas individuais, há caçadas coletivas feitas por um pequeno número de homens (fot. 37) ou pelos grupos-de-trabalho.

As armas de caça são arco e flecha e a maça. Em viagem, o índio leva, geralmente, arco e flecha e freqüentemente, junto com êles a clava. Quando marchando da aldeia para o rio, em 5 de agôsto, encontramos um casal de onças, Kamairá e Chapokó correram atrás com o arco e a maça nas mãos. Em 14 de julho de 1935, um Tapirapé matou um porco-do-mato a cacete.

O arco (*vuirampana*) representado na figura 13 e nas fotos 5, 7, 9, 10, 37 e 38, é típico. A vara costuma ser de espique da palmeira pati (*Syagrus botryophora*), em tapirapé *tantaú* e *tantayva*.

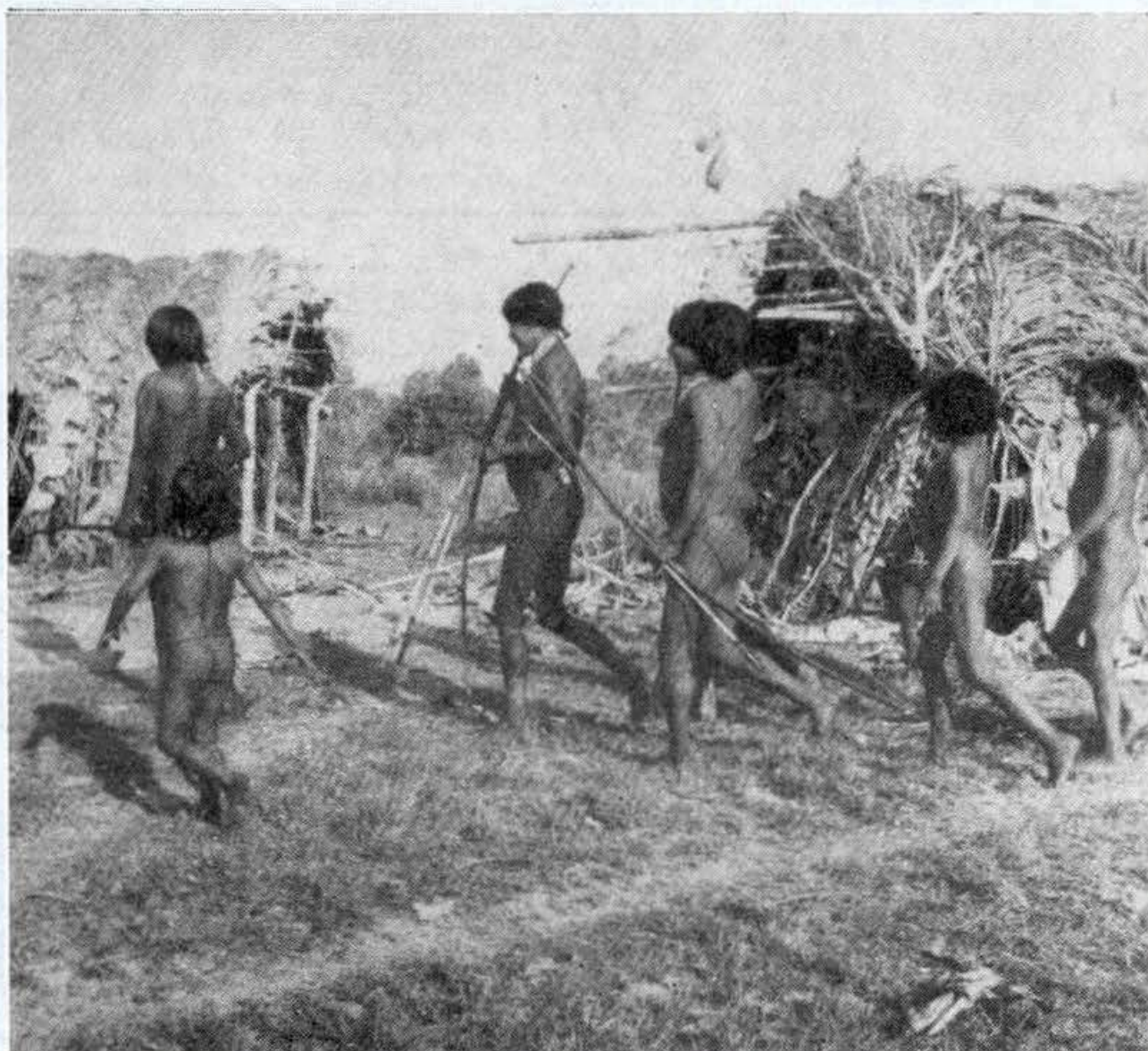



Foto 37 — Partida de caçadores.

O exemplar RG 418 do Museu Paulista apresenta as seguintes características: A vara, de espique de palmeira, tem 159cm de comprimento. Com secção transversal circular, vai afilando à medida que avança para as extremidades. No seu ponto médio a circunferência é de 6,2cm; próximo às extremidades é de 3,7cm. Nesse ponto, foi a vara entalhada em tôda sua volta, formando uma barra de 3mm de largura, continuando a parte central como um bastonete cilíndrico de 2,5cm de circunferência. Numa das extremidades tem o bastonete 2cm de comprimento; na outra, 2,8 cm. A corda, torcida para a direita, é constituída de três cordéis de fibra vegetal (*iniyma, amayma*). Mede 148cm e está distanciada do arco, no seu ponto médio, 12,5cm. Atada em uma das pontas de maneira que possa daí ser retirada, e uma vez prêsa na outra extremidade a parte mais espessa da corda corre através da parte anterior do arco, numa extensão de 69cm. É então envolvida com um cordel de fibra vegetal, torcido para a esquerda, sendo na parte inicial dêste envoltório fixada uma palha de milho com um cordel de dois fios de algodão, torcido para a esquerda, enrolado em espiral. Êsse envoltório que tem 37cm de extensão, é todo recoberto com argila branca. Acima dêle 7cm, observa-se um outro pequeno envoltório de 8mm de cordel tingido de preto, torcido para a esquerda e formado de dois feixes de fios de algodão torcidos para a direita.

Às vêzes a corda é untada com a pasta gordurosa do urucu, o que acontece mais freqüentemente ainda com a vara do arco e a clava. Em certos arcos confeccionados com mais esmêro, que servem aos chefes-de-dança como arma cerimonial e para marcar o compasso, é a corda inteiramente branqueada (cf. fots. 7, 9, 10), sendo a vara provida de um tufo de penas conforme mostra o referido exemplar do Museu Paulista.

Fig. 13 — Ataduras da corda do arco.

Krause (*2* 264) indica como comprimento da corda do arco karajá 184-204cm. O arco de ambas as tribos pertence, na classificação de Meyer (*3* 8) ao tipo "brasileiro oriental". W. Schmidt (1027) segundo o qual "o corte transversal da vara do arco do mais antigo ciclo cultural sul-americano é completa ou aproximadamente circular", menciona esta forma dos Kaingáng, Botocudos, Purí-Coroados, Krahaó, Kayapó, Xavánte, de numerosas tribos do Chaco e das seguintes de Mato Grosso: Kadiwéu, Guató, Borôro Ocidentais, Guaná, Tereno, Kustenao, Kabixí, Paressi, Mehináku, Bakairí, Nahukwá, Trumái, Auetö e Kamayurá, sendo entre os Tupí citados, além destas duas últimas tribos da região das cabeceiras do Xingu, ainda dignos de nota os Parintintín. No dizer do mesmo autor (1032), a ponta entalhada da vara do arco é encontrada, no Velho Mundo, só nas "mais antigas formas de arco", ao passo que, na América do Sul, ela ocorre nos "ciclos culturais mais novos", sendo conhecida dos Tupí Ocidentais e Centrais, de tôdas as tribos pano e karaíb, e de quase tôdas as tribos aruak. Como vemos, a vara do arco tapirapé é assunto difícil para a "teoria dos ciclos culturais".

Krause (*2* 262) escreve a respeito do espique de palmeira em que consiste a vara do arco karajá: "Dizem que esta madeira (*olotó, woaluó*) cresce só na região dos Tapirapé. Em todo caso, segundo declaração unânime, os índios da horda meridional obtêm os seus arcos ou material para êstes, dos Karajá da horda setentrional ou dos próprios Tapirapé. Em conseqüência disso, pude adquirir arcos só na horda setentrional, pois na horda meridional eram considerados preciosidades." Isso talvez explique o fato de Nuerehí, Karajá de cêrca de cincoenta anos e habitante de Beroromandú, aldeia situada perto de Santa Terezinha, ter-me pedido em 1935, que lhe trouxesse dos Tapirapé um arco e um punhado de flechas, afirmando serem tais objetos, na tribo tupí, melhores do que os da sua própria tribo. Já mencionei no capítulo II que, segundo Krause (*2* 456), a palavra *uohú* com que os Karajá denominam os Tapirapé, significa flecha, o que, possìvelmente, aluda à sua qualidade como fornecedores de flechas.

As flechas (*oyva*) dêstes índios assemelham-se às correspondentes dos Karajá e Kayapó descritas por Krause (*2* 264-270, 392-393). As correspondentes são as farpadas e as com simples ponta romba de madeira. Não vi em 1935 flechas tapirapé como as duas encontradas pelo mesmo autor (*2* 411 e fig. 270) das quais uma tinha ponta chata de madeira com "farpas bilateralmente recortadas e gume de dois cantos", estando a outra provida de ponta de taquara. Tampouco achei entre os Tapirapé flechas com ponta de madeira dentada, como Krause (*2* 265) as encontrou

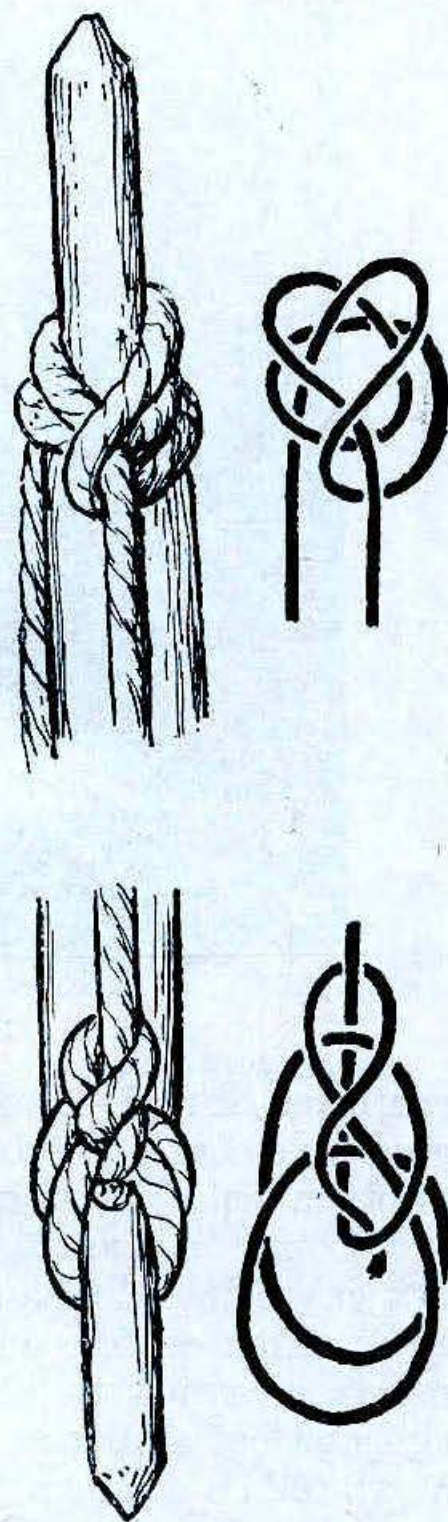
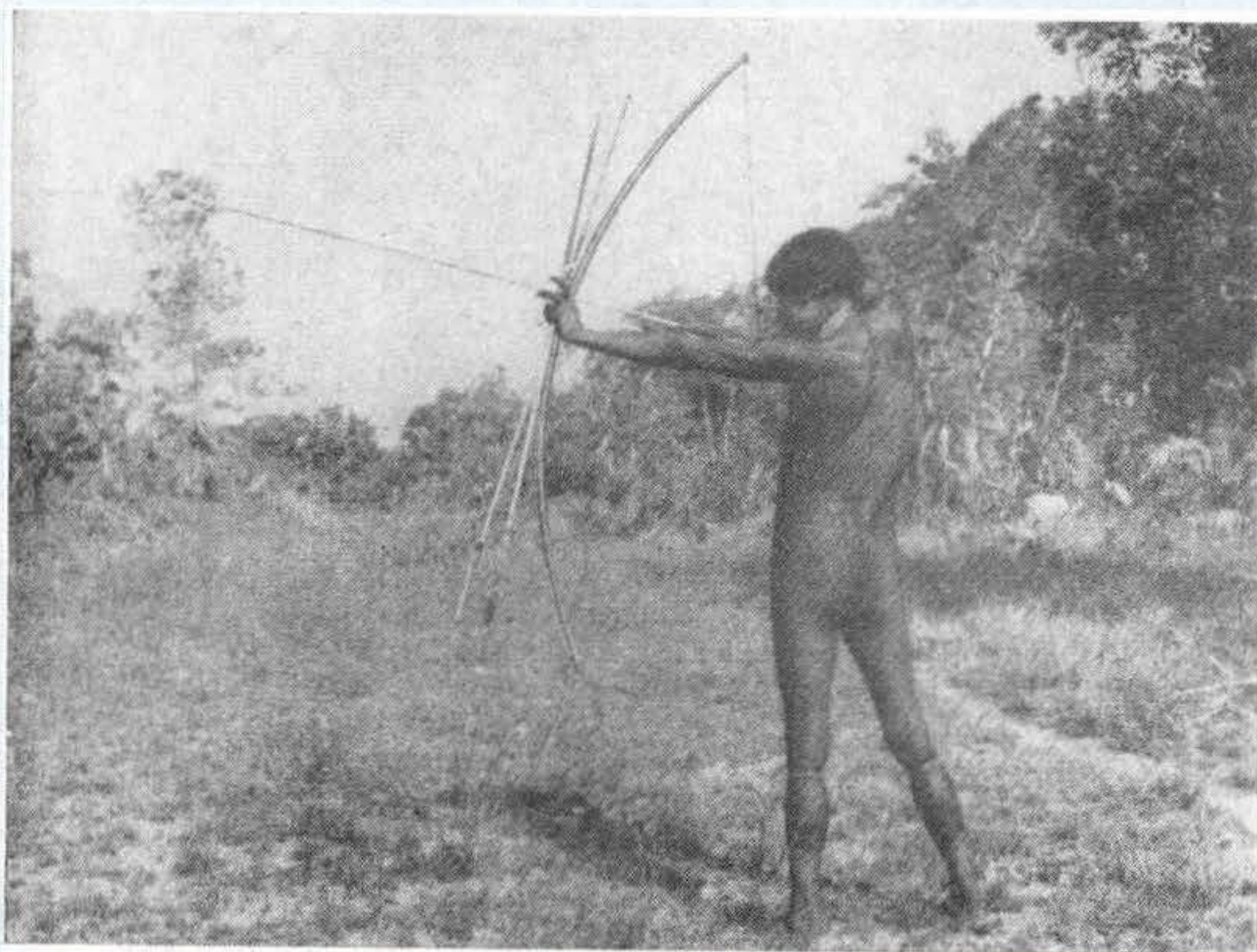



Foto 38 — Atirando flecha de passarinhar

entre os Karajá. Por outro lado, a flecha de passarinhar com ponta grossa de cêra que êste autor (*2* 247) menciona da mesma tribo é usada, também pelos Tapirapé (cf. fot. 38).

Como os Karajá, os Kayapó (l. c. 267 e 392) e as tribos da região das cabeceiras do Xingu (von den Steinen *2* 229), também os Tapirapé obtêm uma espécie da flecha farpada, colocando na extremidade lateralmente escavada da ante-haste uma varetinha óssea levemente curva e aguçada em ambas as extremidades, amarrando-a e recobrindo com resina negra tôda a atadura (fot. 39a). Nas flechas farpadas tapirapé com ponta de ferrão de raia, a farpa não é formada do mesmo ferrão, como afirma Krause (*2* 393 e fig. 249 h) de semelhante flecha kayapó, mas consiste em madeira (fot. 39b). Os Tupinambá do século XVI já usavam como ponta de flecha ossos, segundo relatam Staden (s 2) e Léry (199), ou o ferrão da raia, como menciona êste último autor (ibidem). À flecha farpada dos Tupí do Maranhão refere-se, no século seguinte, Claude d'Abbeville (288, 289), sendo a mesma espécie também descrita como arma de pesca dos Jurúna por Adalbert von Preussen (711).

O comprimento das flechas farpadas com ponta de osso ou ferrão de raia é, mais ou menos, igual entre os Karajá, Kayapó e Tapirapé, tendo a ponta, em meio têrmo, 6 cm; a ante-haste de madeira entre 35 e 50cm; e a haste de taquari cêrca de um metro.

A ante-haste de madeira, em cuja extremidade está afixada a ponta da flecha (*oyvanchí*, significando *chi*: ponta), é introduzida com sua outra extremidade na haste de taquari que foi chanfrado à tôda sua volta e fendido em 3 ou 4 pontos, numa extensão de mais ou menos 8,5cm,

para permitir a penetração, após o que são as fendas calafetadas com resina preta. Antes, porém, de aí ser introduzida, é a ante-haste colocada junto ao fogo para dar-lhe direitura. Mas, comumente, fica reta só na direção geral, permanecendo torta num ou vários pontos. É que uma tribo essencialmente lavradora como a dos Tapirapé não fabrica as armas com o esmêro empregado em tal trabalho pelos Borôro, por exemplo, isto é, por uma tribo caçadora. O calor do fogo vem, também, enrijecer a madeira. Esta é, às vêzes, tingida de vermelho ou negro. A sua afixação na haste de taquari é completada por um envoltório de 9,5 a 16cm de estreita tira de casca de filodendro (*vuamé*) enrolada em espiral, em tôrno da haste e segura com resina.

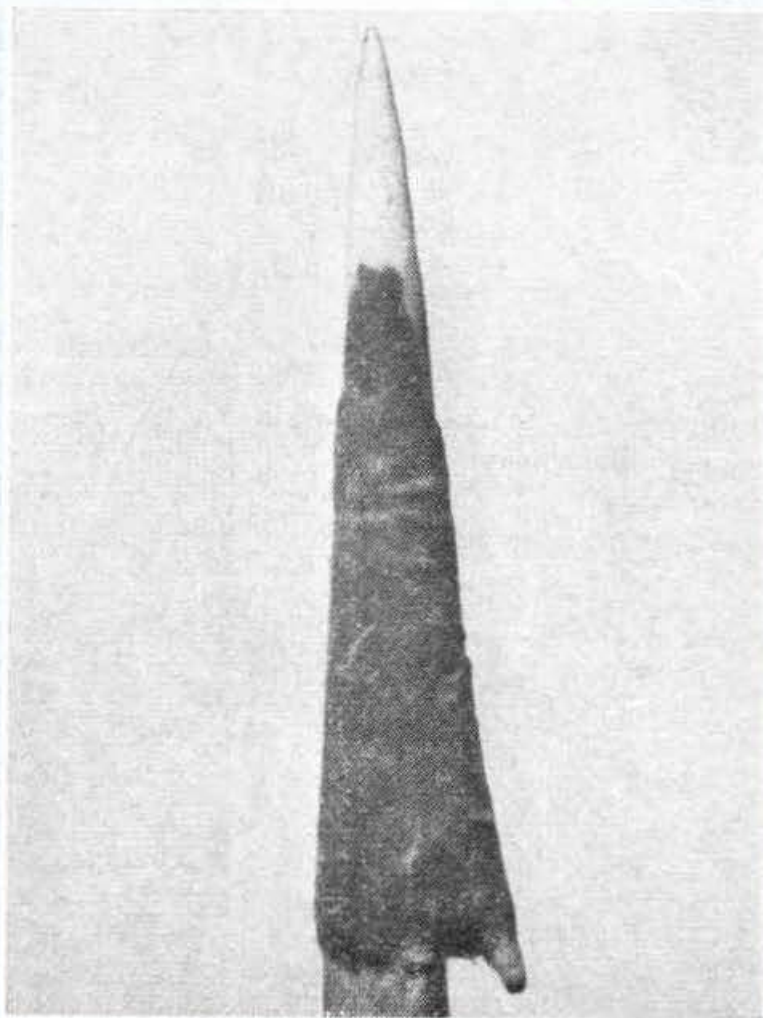



Foto 39-a — Ponta de osso de flecha farpada

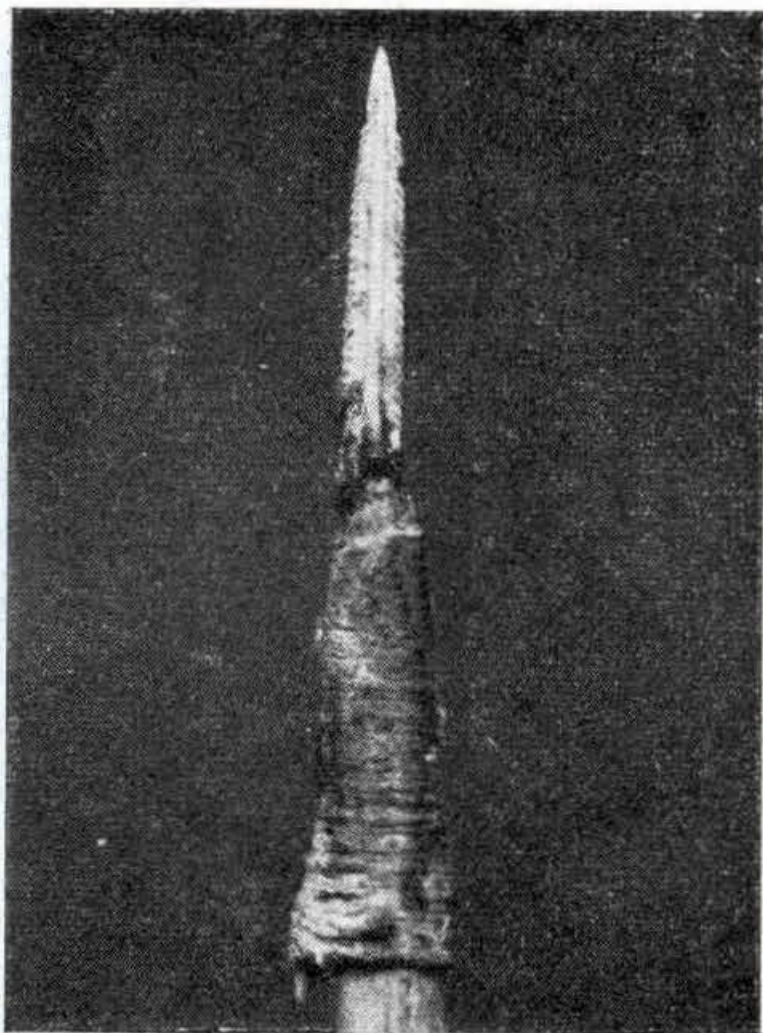



Foto 39-b — Ponta de ferrão de raia de flecha farpada

A emplumação (*pepá*: asa, significando *pe*: caminho, direção ou movimento para frente, e *pa*: mão) tem em meio têrmo, 16 a 25cm de comprimento. Como os Karajá e os Kayapó, os Tapirapé também afixam duas penas imediatamente na extremidade posterior da haste, uma em frente à outra em posição helicoidal (fot. 40a,b). A torção das penas, cuja finalidade é fazer girar a flecha no ar, não é muito acentuada, pois elas se sobrepõem à haste, raramente alcançando um quarto de sua circunferência e muitas vêzes nem um oitavo. As penas, em geral de asa de arara, gavião ou cigana, têm suas barbas grosseiramente aparadas com tesoura obtida dos brancos, ficando a parte que sobressai à haste mais larga que a outra. O cálamo e parte do

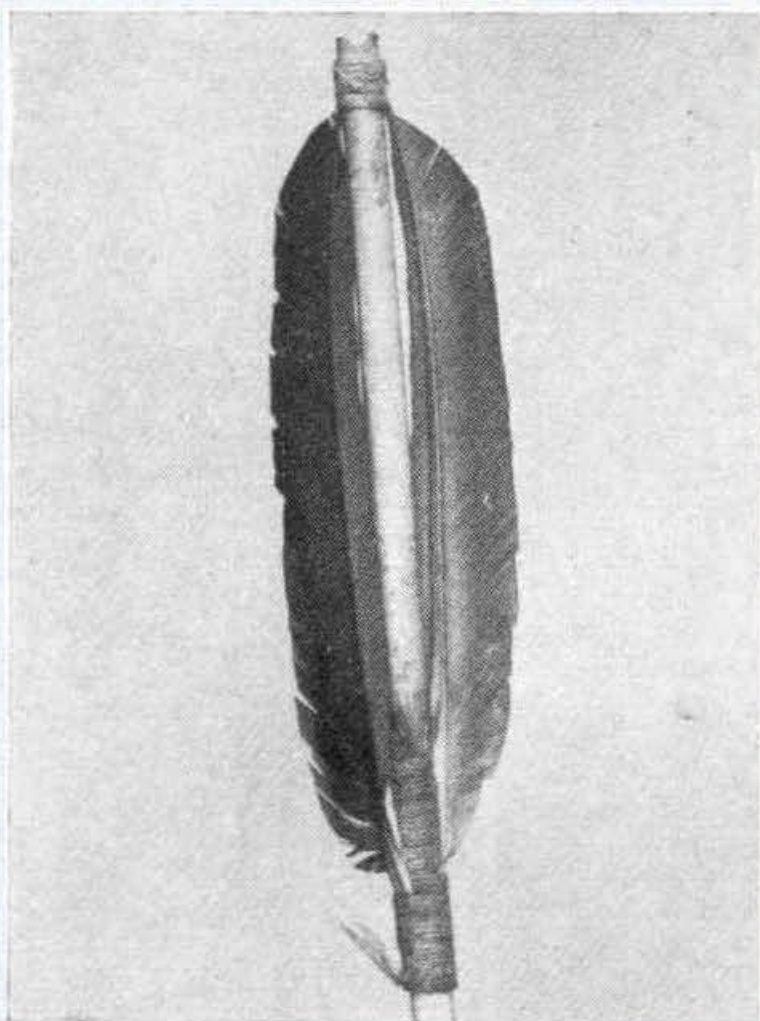



Foto 40-a — Emplumação de flecha.

ráquis são chanfrados de modo a facilitar não só a torção das penas como também o amarrilho que é feito com fios de algodão tingidos de preto e enrolados em espiral em tôrno da haste, estendendo-se cêrca de 6cm. Êsse mesmo envoltório segura pequenas penas vermelhas e, às vêzes, amarelas do peito de arara, cujas barbas se justapõem à volta tôda da haste. Também na sua parte superior, são as penas afixadas com fios de algodão não tingidos e enrolados em espiral cêrca de 1,5cm, o que vem reforçar a extremidade do projétil. Nessa extremidade são feitos dois entalhes formando V (*vuatachimeakáua*) de mais de meio centímetro de profundidade onde se coloca a corda do arco. Imediatamente abaixo do entalhe se inicia o envoltório que tem, aparentemente, como terceira função, servir de marca tribal, pois além de os fios formarem a espiral em tôrno da haste, descrevem êles sôbre essa mesma espiral quatro ângulos obtusos, dois dos quais com o vértice assentado na primeira linha da espiral, junto ao entalhe e os outros dois em posição oposta. Os lados dos ângulos, formados de dois fios cada lado, se entrecruzam alternadamente no vértice. Aliás, já Krause (*2* 270) ouvira entre os Karajá ser êste cruzamento duplo característico dos Tapirapé.

Foto 40-b — Emplumação de flecha.

Êstes índios, como os Karajá (*ibidem*) e os Kayapó (*ibidem* 393), enfeitam a parte da haste situada entre os dois envoltórios de algodão com um ou mais anéis de resina vermelha (*totayga, chotahypyrynga*). Na tribo tupí, a largura dêsses anéis varia de 1cm a

8cm, sendo a matéria-prima cozida com água na panela pela mulher, pois, segundo o padrão de comportamento tapirapé, todo o cozimento em vasos é trabalho feminino, cabendo ao homem o serviço de assar. Também os fios de algodão são feitos pela mulher. No restante, a flecha, como as outras armas e os seus componentes, é fabricada pelo homem, sendo, em geral, o dono da arma também o seu produtor.

Thevet (*1* 291) escreve de uma árvore denominada "Vhebehasou", extremamente alta, com fôlhas semelhantes às da couve e frutos de mais de um pé de comprimento que nunca chegam a amadurecer por serem antes disto devorados por abelhas silvestres: "Au reste il porte gomme rouge, propre à plusieurs choses, comme ils la sçauēt bien accomoder." — Será que os índios visitados por Thevet, isto é, os Tupinambá do século XVI, deram à mencionada "goma vermelha" a mesma finalidade que os Tapirapé dão ao *totayga*?

Na pesca de grandes peixes, a flecha farpada é mais útil do que qualquer outra, pois o fato de a farpa fixar o projétil no corpo do animal serve não só para impedir a fuga, enfraquecer e matar, como se dá também ao acertar um mamífero, mas ainda auxilia a retirar o pescado da água. Diferente é o caso ao flechar peixes pequenos em água pouco profunda onde a ponta da arma fàcilmente penetra na areia. Para isso, os Tapirapé usam um arco pequeno (*vuirampampí*), com setas especiais de 60 a 70cm de comprimento cuja ante-haste roliça, de madeira, tendo 10 a 20 cm de comprimento e constituindo a própria ponta é diretamente introduzida na haste de taquari. De acôrdo com o tamanho total dessas flechas, a emplumação tem penas de papagaio em vez das penas de arara ou de outras aves grandes das flechas farpadas. No restante, êstes e aquêles projéteis são iguais desde a extremidade do taquari envolta por uma tira de casca de filodendro até a sua outra extremidade onde a corda do arco se apoia no entalhe; correspondência perfeita há em todos os detalhes da emplumação. No tocante à ponta, porém, é digno de nota terem as pequenas flechas, às vêzes, até três dessas simples pontas redondas de madeira em lugar de uma só (cf. Baldus *9* fot. 30). Nordenskiöld (*3* 39-41 e mapa 5), estudando a distribuição da flecha de pescar de várias pontas entre os índios sul-americanos, chega à conclusão de que "the many-pointed fish-arrow seems to be a cultural element that came to the Chiriguano from the north part of S. America, most likely from Mojos."

Na classificação de Meyer (*3* 9, 33), a emplumação da flecha tapirapé pertence ao tipo "brasileiro-oriental ou gê-tupí", distinguindo-se claramente da "emplumação costurada do Xingu" em que duas meias penas são cosidas à haste da flecha (ibidem, prancha I, fig. 9). Nordenskiöld (*6* 76-78 e mapas 4 e 5) mostra ser êste último tipo próprio dos Borôro, Bakairí, Auetö, Yawalapítí, Kamayurá, Trumái, Huanyam e Kayabí, ao passo que a "emplumação brasileira-oriental" foi encontrada entre os Karajá, Borôro, Kayapó, Guató, Kainguá, Trumái, Kamayurá, Kaingáng, Guayakí, Kampa, Guarayú (Guarayos e Pauserna), Botocudos, Javahé, Mundurukú, Apiaká, Tapirapé, Purí, Tembé, Xavánte, Tapuya (da Bahia), Krenem, Canela, Krahó, Koerúna, Mura, Maué, Parintintín, Jurúna e Peba.

Krause (*2* 273-274 e fig. 127) descreve o propulsor de flechas (*aubíobirú*) usado pelos Karajá como arma de esporte num jôgo chamado *anarkánted-uohú*, isto é, "jôgo dos Tapirapé", e menciona que foi informado por aquêles índios do Araguaia de existirem o propulsor e êsse jôgo também

na dita tribo tupí. Segundo o mesmo autor (*2* 362 e fig. 198), entre os Javahé o propulsor (*haobí*) servia para pescar, passarinhar e como arma de esporte, ao passo que êle foi considerado arma de guerra no Culuene e Culiseu onde von den Steinen (*2* 231-233 e fig. 28) o encontrou entre os Trumái, Auetö e Kamayurá, sendo o seu nome na língua dêstes últimos *yauarí amo-moáp*. Segundo o mesmo autor (*2* 315, 324), os Kamayurá têm uma dança guerreira com o propulsor, representando um guerreiro ficar ferido e morrer. Entre os Tapirapé, nada vi e ouvi a respeito de tal arma e do jôgo referido por Krause.

Êste autor (*2* fig. 265) representa como clava tapirapé uma arma por êle obtida numa aldeia karajá perto da foz do rio Tapirapé, arma essa que se assemelha à maça roliça (*gohordé*) dos Karajá não só pela forma, como também pelas estrias na parte dianteira e no cabo (cf. *ibidem*, fig. 123). Com referência aos Karajá, Krause (ibidem 271) observa: "Não vi em parte alguma clavas lisas como as trazidas por Ehrenreich." A maça javahé é estriada, como a karajá, na parte mais grossa e no cabo (ibidem, 361 e fig. 196), ao passo que a maioria dos cacetes redondos kayapó é inteiramente ornamentada com tais caneluras (*ibidem* 390 e fig. 245). É digno de nota, porém, possuirem êstes vizinhos setentrionais dos Tapirapé tambem clavas achatadas (*ibidem* fig. 246).

Todas as maças tapirapé (*yvyrá*: pau, designação genérica de "madeira") que vi (cf. Fot. 35 e 41,) tinham a forma das mencionadas clavas roliças dos vizinhos, mas estria alguma e tamanho menor do que as dos Karajá. Segundo Ehrenreich (*1* 19), os cacetes karajá têm 95 a 137cm. de comprimento; os cacetes tapirapé medem apenas 73 a 90cm.

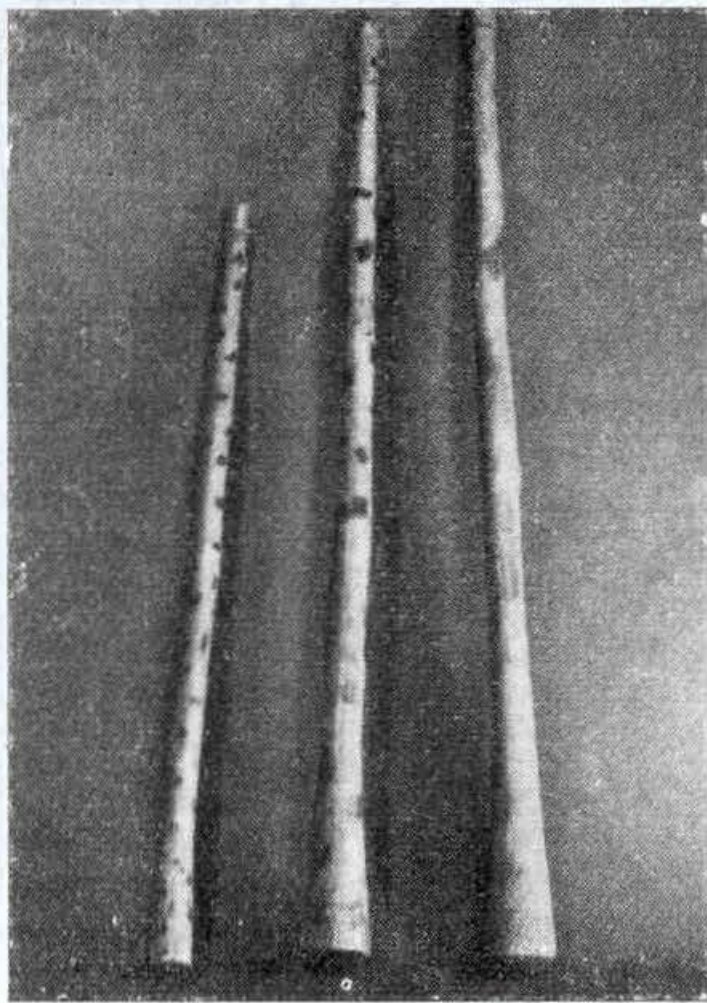
Como se vê nas fotos, êles têm forma de bastão, engrossando na parte destinada a bater. São feitos de madeira pesada.

Wilhelm Schmidt (1026) enumera, ainda, clava-bastões roliços dos Botocudos, Coroados (Kaingáng), Lengua, Sirionó, Kamayurá e Jurúna. Karl von den Steinen (*1* 241) encontrou em 1884 entre os Jurúna clava-bastões roliços e canelados, de 135cm. de comprimento, provindos dos Karajá (provàvelmente dos "Karajá do Xingu" identificados por Nimuendajú como sub-tribos kayapó), e, em 1887, entre os Kamayurá, um cacete do mesmo tipo e atribuído aos Yarumá (*2* 234). Êle observa a respeito (*ibidem*) que tanto os Jurúna como os Kamayurá "tinham transformado a arma assassina em pacífica bengala." Entre os Karajá, porém, a maça é, no dizer de Krause (*2* 271), "verdadeira arma de guerra".

FOTO 41 — Clavas.

Para a luta corpo a corpo, para matar a pequena distância, o cacete é, em geral, preferível à flecha. Assim, também o Tapirapé o empunha ao brigar com um companheiro de sua tribo, briga essa que, aliás, apesar dêste gesto ameaçador, costuma limitar-se a uma série de insultos verbais. Nas danças diurnas em Tampiitaua, os homens traziam na mão uma flecha ou um arco e só excepcionalmente uma maça; no *kaó*, isto é, na grande dança grupal noturna, empunhavam êles entretanto clavas e facões. Estas armas não serviam, principalmente, para marcar o compasso, como se dava com o arco e a flecha na dança diurna. Elas tinham de evidenciar o caráter do *kaó* que, como mostravam também a entoação do canto acompanhador e outros aspectos, era essencialmente marcial. Além disso, os guerreiros, dêsse modo munidos de clava e facão, estavam prontos para repelir o assalto dos vizinhos Kayapó receado quase tôdas as noites. No tocante à caça, é preciso considerar o fato de, na selva, a espessura da vegetação, e, no campo, a altura do capim impedirem, freqüentemente, o uso de arco e flecha e obrigarem a atacar de perto, isto é, a empregar o cacete. Apesar disso notei na marcha da aldeia ao rio que todos os homens levavam arco e flecha, mas nem todos a maça. Uma função especial da clava tapirapé é, ainda, matar aquêle que é considerado feiticeiro ruim.

A lança tapirapé (*yvyra-háia*: pau agudo; *mina*: lança) talvez provenha dos Karajá. Não há notícias concernentes a lanças dos antigos Tupinambá nem das tribos do alto Xingu. Há, porém, em Montoya (*2* II) os têrmos *ĭbĭráhaquâbae*: "palo aguçado" (*haquâ*: "punta") e *mỹ*: "lança, pua". Quando estive entre os Tapirapé, não vi lança alguma, mas em Macauba, na ilha do Bananal, o Rev. Frederico Kegel mostrou-me uma que êle havia trazido de uma visita anteriormente feita a êsses índios, informando-me que êles a usavam exclusivamente nas danças a modo das mencionadas outras armas para marcar o compasso. Essa lança assemelhava-se à lança karajá (*donolĭ*) descrita por Krause (*2* 272-273 e fig. 126), sendo como esta, objeto decorativo empregado por ocasião de festas e tendo como ela uma grande ponta de osso sobreposta à haste e provida de tufos de penas pendentes. Êstes tufos, porém, são seguros, na lança karajá, entre a ponta de osso e o trançado ornamental que segue a esta numa extensão de 50 a 80cm, ao passo que nas fotografias de Tapirapé publicadas no artigo "A civilização dos índios de Goyaz" (*Revista da Semana*) vemo-los atados atrás (ou, em posição vertical: embaixo) do trançado bicolor. Os Karajá contaram a Krause (l. c.) que, quando, antigamente, a lança era usada na caça de onças, os tufos serviam para amendrontar o felino. Tratando dos Kayapó escreve o mesmo autor (*2* 390) que observou numa cerimônia algumas lanças e que estas se assemelhavam às dos Karajá.

Pelo que vi, os Tapirapé não usam armadilhas para a caça, distinguindo-se nisso dos antigos Tupí da costa cujas armadilhas são mencionadas por vários autores, por exemplo por Léry (134, 143) no século XVI e por Vasconcellos (pág. LXXVII) no século XVII. Também certos Tupí modernos empregam armadilhas, por exemplo os Kaiová (Kainguá) do vale do alto Paraná (von Koenigswald 381; Ambrosetti 70-75). Segundo Krause

(*2* 247, fig. 84 e prancha 54), os Karajá têm armadilhas (*dohedú, budolekú*) para passarinhar. Mas nem dos Kayapó, nem do alto Xingu há notícias concernentes a qualquer armadilha.

Na nossa marcha ao rio em 1935, os Tapirapé incendiaram o capim alto e sêco. No dizer dêles, fizeram isso para poder andar melhor quando voltassem à aldeia. Diverge êsse motivo daquele que me indicaram os sertanejos brasileiros ao incendiarem campos. Diziam que, em conseqüência da queimada, brotaria capim fresco, isto é, surgiria uma atração para veados e outros animais, facilitando assim a caça. Krause (*2* 247) recebeu a mesma explicação dos Karajá que também gostavam de incendiar os capinais. Pode ser que a razão dada pelos Tapirapé caracterize a falta de tendências venatórias. Pelo que sei, êles também não põem fogo aos campos para matarem mais fàcilmente os animais que fogem das labaredas, e para obterem os pequenos roedores que morreram queimados, processo êsse usado, por exemplo, pelos Xamakóko do Chaco (Baldus *1* 32) e pelos Paressí de Mato Grosso (Roquette-Pinto 126).

Não observei entre os doze cães (*chauvuana*) de Tampiitaua nenhum especializado em determinada caça. Dois dêles que nos acompanhavam quando encontramos um casal de onças, ficaram logo com mêdo em presença dos felinos, não ousando persegui-los nem sequer em companhia dos índios. Por outro lado, o porco-do-mato morto em 14 de julho foi acuado por cães tapirapé. Já Krause (*2* 407) encontrou numerosos rastos de cães dos Tapirapé em bancos de areia do rio homônimo. O mesmo autor (*2* 245 e 386) menciona cães dos Karajá (*kjolozá*, no idioma dêstes) e dos Kayapó. No dizer dos Tapirapé, os Ampaneá roubaram-lhes cães novos. A ausência completa de cães na região das cabeceiras do Xingu constatada por von den Steinen (*1* 326) em 1884 foi confirmada, ainda em 1924, por Hintermann (255).

Não pude obter explicação satisfatória no tocante ao seguinte costume que me relatou o meu companheiro Kegel: O Tapirapé, após ter matado caça e ao entrar novamente num dos caminhos usados pela tribo, finca tantas varetas quantos animais tenham sido mortos, afixando uma pena ou alguns pêlos dêles em fendas abertas ao alto das mesmas. Encontrei semelhante costume, no ano de 1946, entre os Kaingáng do alto Ivaí. Lá, o índio Salvador Veiniá, depois de uma caçada de baitacas, arrancou na minha presença, de um dêsses papagaios algumas penas, jogando-as à beira do caminho. O mesmo Kaingáng, topando, em companhia do meu assistente Harald Schultz, com uma vara posta no solo de um caminho de roça, vara essa em cuja extremidade superior fendida estavam metidos dois feixes de pêlos de cateto, informou que neste lugar foram abatidos dois dêsses porcos-do-mato, sendo a vara com os pêlos colocada pelo caçador para comunicar o ocorrido aos passantes. Ehrenreich (*1* 57-58) escreve que entre os Yamamadí, tribo aruak do rio Purus, tufos de pêlos de animais, entalados em paus rachados que se levantam, de distância em distância, à beira do caminho que conduz da aldeia ao mato, servem de divisa dos domínios de caça de cada família.

Não observei magia cujo fim era explìcitadamente obter ou multiplicar caça. Considero, porém, as danças de espíritos de animais descritas no capítulo XIII como ritos ligados à aquisição do sustento pela caça e pesca.

As que observei representavam, na maioria, espíritos d'água, fato êsse talvez de acôrdo com a importância da pesca. A época principal da pesca é de junho a outubro. Nestes meses, as águas são baixas e mais claras, permitindo em muitos lugares ver até o fundo. Os pequenos regatos secam pouco a pouco, sendo os peixes forçados a se aglomerar em determinados trechos do rio e nos lagos. Êstes perdem a comunicação com o rio ou são fechados artificialmente pelas tapagens já observadas por Krause (*2* 409, figs. 7 e 267, prancha 29) que consistem em postes ligados por travessas e revestidos de espessa folhagem.

Os lugares assim encurralados são envenenados por meio dum cipó chamado *chimá* em tapirapé. Batem a água com pedaços desta trepadeira, chamando tal ato *anchimaká*. A água torna-se azul-violeta. Mas só os peixinhos miúdos morrem. Os outros ficam atordoados. Para obter água potável, os índios cavam na margem buracos que, às vêzes, não distam mais do que um metro da água envenenada, mas cujo conteúdo filtrado pela areia não faz mal ao homem.

Krause (*2* 250-251) descreve a tapagem e o envenenamento dos lagos praticados pelos Karajá, especialmente na água turva da época pluvial, mencionando a afirmação dêstes índios terem êles aprendido isso dos Xavánte. Entre os Kayapó ouviu o mesmo autor (*ibidem* 386) que também êles sabiam envenenar peixe por meio de cipó. Tal processo não foi observado no alto Xingu (cf. von den Steinen *2* 235) o que, segundo Métraux (*2* 93), parece indicar que êle "a été découvert à une date récente, probablement dans le bassin de l'Amazone." Métraux (*2* 90-92) mostra, também, a sua grande difusão entre os Tupí antigos e modernos. Segundo Nordenskiöld (*3* 45 e mapa 6), a pesca com veneno é muito difundida em tôda a América do Sul.

Um outro meio de pesca tapirapé é, como já mencionei, arco e flecha. Enquanto a grande flecha farpada é usada, sòmente, pelos homens adultos, a pequena de uma ou várias pontas simples de madeira é atirada também pelos meninos.

No dizer de Krause (*2* 249), o arco e a flecha farpada são o instrumento principal da pesca karajá, sendo para isso também empregados pelos Kayapó (*ibidem* 386). A maneira de flechar peixes usada pelas tribos do alto Xingu foi bem descrita por von den Steinen (*2* 231). Segundo Métraux (*2* 92), os Kainguá (Kaiová) são os únicos Tupí que "ne savent pas chasser le poisson avec l'arc et la flèche comme la plupart des Indiens de l'Amérique du Sud." A pesca com flecha de várias pontas cuja distribuição na América do Sul, como já citei, é estudada por Nordenskiöld, foi praticada, segundo Métraux (*2* 92), pelas seguintes tribos tupí: Tupinambá, Chiriguano, Guarayu, Pauserna, Parintintín e Oyampí. Ela não foi observada nem no alto Xingu, nem entre os Karajá e Kayapó (cf. Krause *2*).

Vi em Tampiitaua um côvo (*chekiá*) que consistia num trançado cilíndrico e afunilado, feito de tiras de taquara (fot. 42).

A pesca do côvo era praticada, segundo Métraux (*2* 92), pelas seguintes tribos tupí: Tupinambá, Kainguá, Chiriguano, Auetö e Apiaká. Na região das cabeceiras do Xingu, von den Steinen (*2* 236) encontrou duas espécies de côvos, mas não as descreveu

Foto 42 — Côvo afunilado a cujo lado está sentada Ipayva.

suficientemente para que possam ser comparadas com o *chekiá* tapirapé. Em todo o caso distingue-se dêle o côvo bakairí representado numa figura pelo mesmo autor (*1* 166). Krause (*2* 251) refere que, entre os Karajá, não viu nem ouviu nada acêrca dos côvos para peixes pequenos, mencionados por Ehrenreich.

A peneira (*yrupema*) feita de tiras de taquari é usada por crianças e adultos de ambos os sexos para recolher peixinhos, como freqüentemente observei no regato da aldeia. Métraux (*2* 89-90) cita entre tribos tupí estudadas por êle só os Tupinambá e os Guarayú como praticantes do mesmo processo. Nem no alto Xingu, nem entre os Karajá e os Kayapó (cf. Krause *2*), foi observado o emprêgo de peneiras para tal mister.

Há casais que, de noite, aproximam-se da água piscosa com tições. Então os peixes são atraídos pelo lume e deixam-se fàcilmente matar a golpe de pau ou facão, ou apanhar com a mão. Essa maneira de atrair os peixes é referida dos Tupinambá e dos Oyampí (Métraux *2* 90) e também do alto Xingu (von den Steinen *2* 235), mas não dos Karajá e dos Kayapó (cf. Krause *2*).

Não observei a pesca de rêde entre os Tapirapé. Ela foi encontrada por vários autores entre os Tupinambá de diferentes regiões do litoral (cf. Métraux *2* 89), por von den Steinen (*2* 236) no alto Xingu e por Krause (*2* 250) entre os Karajá, ao passo que êste autor não a refere dos Kayapó (cf. *ibidem* 386).

Não observei a pesca de arpão entre os Tapirapé. Segundo Métraux (*2* 92), ela era praticada pelas seguintes tribos tupí: Tupinambá, Kuruáya, Tembé, Omagua e Oyampí. Êsse processo de pescar não é mencionado do alto Xingu, nem dos Kayapó (Krause *2* 386), mas sim dos Karajá (*ibidem* 249).

Não vi entre os Tapirapé a pesca com o instrumento feito de varinhas ponteagudas e dispostas em forma de cone troncado, instrumento êsse chamado de *kutu* pelos Bakairí (von den Steinen *2* 73, 74 e 236) e usado, também, pelos Tembé (Nordenskiöld *6* 102 e mapa 11), mas não encontrado entre os Karajá e os Kayapó.

Os Tapirapé, pelo que observei, não usavam anzóis nem gostavam muito de recebê-los de presente. Os Karajá desprezavam os anzóis grandes e pediam a mim só pequenos para pescar pacu, pois para peixes maiores costumam empregar a flecha. Segundo Métraux (*2* 88), o anzol parece ter sido muito difundido entre os antigos Tupinambá. No alto Xingu, êle não foi encontrado por von den Steinen (*2* 235-236). Krause (*2* 386) não o menciona dos Kayapó e viu só poucos anzóis de ferro entre os Karajá (ibidem 249).

O mesmo autor (*ibidem* 409) achou num lago cuja água tinha sido envenenada pelos Tapirapé, alguns troncos leves de árvore ligados um com o outro e supõe terem êles servido para navegar. Como já mencionei no segundo capítulo, estava, no regato de Tampiitaua, um tronco escavado em forma de canoa, mas deitado com a abertura para baixo. Dêste modo, êle nos servia perfeitamente como tábua de lavar roupa, embora tivesse sido trabalhado, aparentemente, por mero passatempo, não tendo outra finalidade. Pois os Tapirapé de 1935 e ainda de 1947 não costumavam viajar em canoas, distinguindo-se nisso dos Tupinambá e da maioria dos Tupí modernos (cf. Métraux *2* 207-211), das tribos xinguanas (von den Steinen *2* 234) e dos Karajá (Krause *2* 276), mas não dos Kayapó (ibidem 393). Os Xavánte que também não usam canoas, atravessam o rio das Mortes nas toscas jangadas descritas por Szaffka. É digno de nota, porém, o fato de os Tapirapé conservarem a antiga palavra tupí para canoa, isto é, *yana*, escrita *yara* por Stradelli e considerada por êle (715): "Contração de *y* — água e *iara* — dona — Dona da água." Em todo o caso, não é impossível terem os Tapirapé possuído, outrora, canoas para embarcar. Digna de nota, porém, é a mudança ocorrida nos últimos anos. Escreve Wagley (*8* 103-104): "In 1940, the Tapirapé might have been classified as 'foot Indians'. They neither made nor owned canoes. Many Tapirapé were unable to swim. They were all most inept when forced to travel by canoe. In 1953, six Tapirapé men owned canoes they had acquired from the Carajá, some had to make canoes, and several had become excellent canoe-men. Small Tapirapé boys spent a large part of the day, as do Carajá boys, swim-

ming in the nearby river. Thus, within about a decade, the Tapirapé had shifted from 'foot Indians' (one of the criteria for Marginal Cultures, according to the *Handbook of South American Indians*) to 'canoe Indians' (a criterion for Tropical Forest Cultures according to the same source). Such criteria as the mode of transportation obviously have little historical depth and are thus of little value for classificatory purposes."

Apesar de ser a pesca um dos meios principais com que os Tapirapé adquirem o sustento, êles não podem ser considerados tribo essencialmente pescadora, designação essa que cabe perfeitamente aos seus vizinhos Karajá. Os habitantes de Tampiitaua não levavam a vida anfíbia dêstes remeiros dum grande rio e os habitantes de nova aldeia perto da foz do Tapirapé, não obstante a mudança descrita por Wagley (ib.) continuam sendo essencialmente lavradores (cf. ib. 102 e 103) e, no tocante a isso, típicos Tupí.

As roças karajá são miseráveis em comparação com as dos Tapirapé. Encontrei Karajá habitantes do norte da foz do Tapirapé que passaram fome vários anos por terem feito a roça sempre no mesmo lugar. O Araguaia, por várias vêzes, inundara, privando-lhes dos frutos de seu trabalho e castigando-os pela pouca circunspeção. O fato de dar-se isso com tão bons e antigos conhecedores do grande rio mostra serem êles não muito propensos e aptos para o amanho da terra. Também os Kayapó parecem ter sido, principalmente, captores, sendo duvidoso se cultivaram plantas antes da chegada dos missionários dominicanos (cf. Krause *2* 386). Por outro lado, os habitantes da parte superior da bacia do Xingu devem ser designados como tribos lavradoras (cf. von den Steinen *2* 209; Max Schmidt *2* 427).

Já os Tupinambá cultivavam grande quantidade de diferentes vegetais enumerados pelos antigos cronistas e identificados, modernamente, pelo botânico F. C. Hoehne (*2*). No dizer de Métraux (*2* 66), "a maior parte dêstes vegetais era ou é conhecida pelas outras tribos tupí-guaraní." Também as publicações mais recentes a respeito de tribos tupí aparentemente não mais influenciadas por nós do que os Tapirapé, destacam o desenvolvimento da lavoura. Assim, segundo Pedro de Moura (19), os Urubú do vale do Gurupi "fazem uma agricultura mais metódica do que a maioria dos caboclos civilizados da margem do rio", e, no dizer do Schultz-Kampfhenkel (201), "a roça gigantesca" dos Oayapí (Oyampí) do vale do Jari "é um trabalho respeitável".

De junho a agôsto, isto é, nos meses mais secos, os Tapirapé cortam mata para novas plantações. A derrubada é feita pelo método muito divulgado entre tribos sul-americanas e adotado, no Brasil e nos países vizinhos, também pelos colonos brancos. Consiste em fazer cair, de uma vez, um grupo de árvores em conjunto, incisando-as de tal maneira que elas tôdas têm de cair na mesma direção quando a vizinha caduca nelas se apoia do lado oposto, e abatendo, então, a maior do grupo, geralmente uma verdadeira gigante, e de tal jeito que ela arraste consigo para o chão as companheiras debilitadas pelo machado.

Aliás, nem sempre e nem em tôdas as tribos era ou é o machado, seja o de pedra, seja o de aço, o meio ou o único meio para deitar abaixo as grandes árvores. Dodt (193, 194) refere dos Tembé: "Antigamente começavam, logo que acabava a estação das chuvas, a conservar fogueiras grandes ao pé das árvores maiores, no terreno destinado para ser roçado, a fim de derrubá-las dêste modo. Os cipós e o mato eram decepados, machucando-se os ramos entre duas pedras, e o fogo acabava de limpar o terreno." Esta afirmação é repetida por R. Lopes (*2* 150) quando escreve da mesma tribo tupí do Gurupi: "Derrubavam cada árvore por meio de uma fogueira, mal acabava a chuva, machucando os cipós entre pedras."

Também os Tupinambá empregavam fogo com semelhante finalidade, segundo a seguinte observação de Thevet (*1* 225) a respeito dos machados que êstes índios do século XVI receberam dos franceses: "Ce qu'ils estimoiẽt beaucoup et non sans raison, car cela leur est propre pour coupper leur bois, lequel auparauant estoient contraints de coupper auec pierres, ou mettre le feu es arbres, pour les abatre." O mesmo autor confirma essa observação escrevendo em outro lugar de seu livro (*ibidem* 269): "... retournans au feu de noz Sauuages, cõme ils en ont usé à plusieurs choses, cõme à cuire viandes, abatre bois, iusques à ce que depuis ils ont trouué moyẽ de le coupper, encore auec quelques pierres, et depuis nagueres ont receu l'usage de ferremens par les Chrestiens qui sont allez par delà." Também Léry (174, 175) escreve dos Tupinambá: "Ie di expressément que les sauuages, depuis que les François & Portugais frequentent en leur pays, coupent leur bois de Bresil: car auparauant ainsi que i'ay entendu des vieillards, ils n'auoyent presque autre industrie d'abbatre vn arbre, sinon mettre le feu au pied".

A habitantes duma região bem afastada da terra dos Tupinambá refere-se a seguinte observação de Steere (385), a saber aos Yamamadí, tribo aruak do rio Purus:

"Os primeiros civilizados que os visitaram dizem que, naquele tempo, faziam nas árvores incisões em forma de cinta, tirando com o machado de pedra a sua casca. Depois derrubavam as árvores queimando-as por meio de lenha amontoada ao seu redor."

Mais detalhada é a descrição do mesmo processo empregado pelos índios do alto Uaupés, em Stradelli (575): "O machado serve para fazer um primeiro entalhe todo em redor da árvore, machucando antes de que cortando a casca. Feito isso e passados alguns dias para o lugar machucado secar ou ao menos murchar, aglomeram em tôrno da árvore uma porção de mato seco e depois lhe dão fogo. A parte machucada, por isso mesmo que, se não teve tempo de secar, pelo menos murchou, naturalmente pega fogo de preferência ao resto. Apagado o fogo, com o machado fazem saltar a camada de carvão que ficou desta primeira operação, e põem a madeira a nu, logo em seguida ateando novo fogo e fazendo, apagado êste, saltar a nova camada de carvão, continuando assim até conseguir a queda da árvore."

Esta nota de Stradelli pode servir de resposta a Hermann von Ihering (431) que, baseando-se em experiências por êle pessoalmente feitas na derrubada de uma roça por meio de machados de pedra, observa no tocante ao emprêgo alternativo do machado e do fogo referido de índios amazonenses também por Goeldi: "Nunca o índio que quisesse trabalhar depressa terá empregado alternativamente o fogo e o machado para derrubar um tronco no mato, pois o fogo logo acabaria, e, secando a madeira, só tornaria mais árduo o serviço." É que o índio, neste caso, não quer trabalhar depressa e deixa passar, no dizer do explorador italiano, "alguns dias para o lugar machucado secar ou ao menos murchar." O citado experimentador de machados de pedra, estudando assim objetos de índios longe de índios, numa mata do Alto da Serra no Estado de São Paulo, ignorava, aparentemente, essa circunstância mencionada por Stradelli. Isso prova ser o convívio do etnólogo com a tribo pesquisada necessário não só para conhecer as funções sociais ou religiosas de um objeto como o machado.

Não sei se os Tapirapé empregavam o processo descrito por Stradelli. O que ouvi é que derrubavam as grandes árvores pondo fogo embaixo das raízes. Se os vestígios de carbonização nas raízes de troncos caídos e nos buracos no solo ao redor delas, vestígios êsses em 1935 ainda visíveis nas roças antigas, confirmassem essa informação, não teria passado muito tempo desde o uso de fogo para tal fim, e, considerando possuirem os Tapirapé machados de ferro já há dezenas de anos, seria de supor o emprêgo de fogo em colaboração com êstes produtos da nossa civilização.

Em todo o caso, não achei machados de pedra entre os Tapirapé, nem pessoa alguma em Tampiitaua que os tenha usado, nem pessoa alguma que tenha encontrado instrumentos semelhantes em lugares antigamente habitados por esta tribo. Naturalmente não há dúvida que também ela os possuiu outrora, e talvez fôssem tão pequenos como, no dizer dos

Tapirapé, são os machados de pedra dos Ampaneá. Mas é certo que os Tapirapé, já há várias gerações, receberam objetos de ferro (*itanchoa:* ferro, vidro, é composto de *itá:* pedra, e *choa:* amarelo) por intermédio dos Karajá, e não só machados, como também facões (*kyché-eté*, composto de *kyché*: faca, e *eté*: "verdadeiro", um aumentativo, sendo o têrmo *kiché* já mencionado no "Vocabulário na lingua brasilica" como *quigcê*, por Montoya como quĭçé (ĭ=y na nossa grafia), e por Stradelli como *kicé*. É digno de nota que os Tapirapé, usando há tanto tempo instrumentos cortantes de metal, ainda em 1935 não se tivessem resolvido a afiá-los, apesar de êste processo ter-lhes sido ensinado já repetidas vêzes pelos brancos que também lhes ofereceram pedras de amolar. É isso um exemplo de que a aceitação de dados culturais estranhos nem sempre implica na aceitação de todos os procedimentos ligados a êles.

Em 30 de julho de 1935 assisti a uma derrubada feita em trabalho comum chamado *apachirú* pelos Tapirapé (o *puchirum* dos sertanejos paraenses e amazonenses). O líder Tanupanchoa determinara os pedaços da mata que deveriam ser abatidos, indo, sem dizer palavra, para os lugares em questão e começando lá a bater com o machado numa árvore. Pelo fato de trabalhar mais do que os outros mostrou ser êle o cabeça. Os outros escolheram para si, como bem lhes pareceu, árvores na circunvizinhança dêle, incisando as mais fracas e cortando, enfim, a mais forte. Para todo o trabalho só usavam machados com cabos bastante compridos (fot. 43). Cada qual batia os troncos na altura que mais lhe

FOTO 43 — Tanupanchoa, apoiado com o pé numa árvore, durante o *apachirú*.

convinha, de modo que havia, depois, tocos de 30 a 90cm. Depois de ter trabalhado, assim, por certo tempo até o extremo esfôrço, descansava até sentir vontade de continuar com o trabalho. Todos eram muito aplicados. E quando vi os homens, na maior parte com o físico dos nossos adolescentes, vencerem pedaço por pedaço a gigantesca mata ao redor, nada notei da gravidade às vêzes sombria e da monotonia que entre nós caracterizam tantos trabalhos coletivos. Gritos alegres soavam e gargalhadas faziam-se ouvir por todos os lados, como se se realizasse um jôgo bem divertido.

Sendo a época das derrubadas a mais sêca do ano, também as fôlhas e os galhos das árvores abatidas murcham mais depressa, tornando-se fàcilmente combustíveis. Os Tapirapé, então, ateam fogo nêles, para plantar por entre os troncos caídos e quase carbonizados, logo que as chuvas ajudem a vegetação. Assim, o tempo principal do plantio é em novembro e dezembro, mas em certos lugares mais úmidos plantam já em outubro.

Para plantar inhame, cará e mandioca, cavam com enxada um buraco em forma de funil com 1 a 1,50m de diâmetro e 50cm de profundidade no centro, em que, depois, amontoam a terra em cone. Neste cone metem de quatro a cinco bulbos do inhame, ou igual número de gemas de cará, isto é, fragmentos ou "olhos" dos respectivos tubérculos, ou de quatro a cinco estacas da mandioca.

Também os Karajá plantam a mandioca em semelhantes "canteiros redondos" (Krause *2* 243 e fig. 12; Baldus *12*, fig. 17), os quais, evidentemente, são iguais aos "montinhos" mencionados, no século XVII, pelo jesuíta Simão de Vasconcellos (págs. CXXVIII-CXXIX) ao tratar daquele vegetal com as palavras seguintes: "He esta planta toda a fartura do Brasil, e he tradição, que a ensinou aos Indios o apostolo S. Thomé, cavando a terra em montinhos, e metendo em cada qual quatro pedaços de vara de certos ramos, que chamão manaiba, de comprimento como de hum palmo cada hum dos pedaços, cujas tres partes vão metidas em terra, que fiquem em forma de cruz: e d'ahi a dez dias commummente brotão os pedaços de vara por todos os nós que tem ameudados, e dentro em sete ou oito mezes crescem em altura de dous, até tres covados; supposto que he necessario ordinariamente hum anno pera perfeição de seu fruto, que são as raizes, duas, quatro, seis, e muitas vezes chegão a dez, mais ou menos compridas, e grossas, conforme a fertilidade da terra."

Seja como fôr o ensino do apóstolo São Tomé, não há dúvida de que os índios cultivavam a mandioca já muito antes da chegada de Colombo. O que seria interessante saber é com que instrumento cavavam a terra para isso. Métraux (*2* 68), baseando-se em autores antigos, afirma sumàriamente: "Pour tout instrument agricole, les Tupinamba, à l'instar des autres Tupi-Guarani, n'avaient qu'un pieu pointu durci au feu". Mas uma coisa é fazer buracos no solo para neles meter os grãos de milho, e outra coisa é revolver a terra para formar canteiros de mandioca. Por isso, os Karajá tinham uma vara grossa, afilada numa das extremidades, e acabando em pá, na outra (Krause *2* 243 e fig. 83). O pau pontudo serve aos Tapirapé para plantar milho, amendoim e algodão em linhas retas que passam sôbre os troncos caídos e outras irregularidades do solo, ficando numa distância de cêrca de quatro metros uma da outra. No plantio de algodão, que é feito, mais ou menos, em dezembro, pondo vários

caroços em cada buraco, conservam cêrca de dois metros de distância entre êsses buracos, sendo tal distância menor na plantação do milho e do amendoim. No mesmo mês começa também o trabalho de mondar. De junho a agôsto há safra de milho, amendoim e algodão. Mandioca e bananas são colhidas durante todo o ano. Os cachos de bananas são colhidos de vez e pendurados sob o teto das casas para ali amadurecer, juntamente com espigas de milho, pois há no mato bastantes animais interessados em comê-los. Aliás, as roças, ainda que estejam separadas entre si por faixas de mata, não têm cêrcas nem espantalhos.

Dos Tupí da Bahia do século XVI escreve Gabriel Soares de Sousa (377): "Quando os Tupinambás vão às suas roças, não trabalham senão das sete horas da manhã até ao meio dia." Fora do *apachirú* em que se trabalhava de tarde, dá-se o mesmo com os Tapirapé, saindo da aldeia, para êsse fim, os casais, de manhãzinha, e voltando nas horas mais quentes. Continua o cronista português (*ibidem*): "Os machos costumam a roçar os matos, e os queimam e alimpam a terra dêles; e as fêmeas plantam o alimento e o alimpam" Entre os Tapirapé, os homens têm não só êsses mesmos deveres dos antigos Tupinambá, mas, além disso, plantam, mondam e carregam os grandes cêstos em que os produtos da lavoura são levados para casa. As mulheres participam ùnicamente da semeadura de milho, amendoim e algodão, isto é, ambos os sexos semeam êstes vegetais e fazem a sua colheita.

Dos Karajá escreve Krause (*2* 243): "Dizem que o plantio de algodão, milho, batata doce e urucu compete às mulheres." A divisão de trabalho dêstes índios é igual à dos Tapirapé no que se refere ao preparo do terreno, ao plantio da mandioca e do cará, e ao transporte dos grandes cêstos, tarefas essas que cabem em ambas as tribos ao sexo masculino (cf. Krause ibidem e prancha 15).

Na maioria das outras tribos sul-americanas é a mulher que leva da roça as cargas pesadas assim, por exemplo, entre as tribos da parte superior da bacia do Xingu (von den Steinen *2* 214; Max Schmidt *2* 429) como também entre as das Guianas e da Venezuela (Koch-Grünberg *2* III 50 e prancha 53). Errada, porém, é a generalização de von den Steinen (l.c.) quando êle, ao tratar dos índios daquela região xinguana, afirma: "Exclusivamente às mulheres, como em todo o Brasil, cabe não só o preparo da mandioca em casa, como também o seu plantio." Já mencionei ser êsse plantio trabalho masculino entre os Tapirapé e Karajá, e segundo Koch-Grünberg (l. c.) dá-se o mesmo com os Taulipáng e seus vizinhos.

Como os Tupinambá, também os Tapirapé cultivam grande quantidade de diferentes vegetais. Êstes serão enumerados no capítulo seguinte.

Quando estive em Tampiitaua, não havia lá outros animais domésticos a não ser cães e galinhas. Não restavam, em 1935, vestígios de um casal de porcos trazido, pouco antes, por um amigo branco com o intuito de incitar os índios a criarem tais animais.

Dos cães já falei ao referir-me à caça. Os filhotes dêstes canídeos do tipo galgo foram amamentados por mulheres — não por velhas, mas

pelas môças mais bonitas. Numa casa havia pendurada, ao lado das redes-de-dormir, até uma macazinha incrìvelmente pequena que era o leito de tal criança quadrúpede. Mas depois da infância cheia dessas meiguices, a vida torna-se canina para o cão. Êle a passa faminto com as costelas bem à mostra, roubando restos de comida e, às vêzes, até bananas, tendo tido em 1935, entre os seus meios de sustento só um único realmente inesgotável e não proibido: a colheita de baratas. E assim como êle tem de mastigar êstes insetos em vez de chupar num gentil seio tapirapé, também recebe, em lugar de carícias, só maldições, pauladas e pontapés, ainda que dados, em geral, com certa clemência e, até, suavidade. Quando, numa reunião de homens, a ventosidade de um dêstes é acompanhada de mau cheiro, responsabilizam disso o cão mais próximo, dando grunhidos de desaprovação e um pontapé em direção do animal, pontapé indeciso cujo alvo é o ar e não o cachorro.

Também as galinhas não costumam ser alimentadas pela mão humana e se dedicam, por isso, à cata de baratas que, em 1935, abundavam nas paredes da casa e no chão. Freqüentemente vi, de noite, à luz das fogueiras, uma galinha com os seus pintos andar por dentro da casa à procura dêsses insetos. Isso não quer dizer que as galinhas, de dia, se alimentavam de outra coisa.

Como os cães nunca são atados, também as galinhas gozam de completa liberdade e costumavam dormir, por ocasião das minhas visitas, em cima das casas. A sua função na cultura tapirapé é, se bem que raramente, fornecer penas e, mais raramente ainda, dar um prato de carne.

A palavra tapirapé para galinha é *vuyranchampokáinia* o que corresponde ao *guirâ çapucaya* do "Vocabulario na Lingua Brasilica" composto, segundo Ayrosa, provàvelmente por Anchieta. Neste vocabulário do antigo tupi oriental, *guirâ*, correspondendo ao *vuyrá* tapirapé, significa "aue glr." e "passaro, gnlr.", sendo *apocem* "grita dar". Claude d'Abbeville (242), na sua grafia francesa, escreve *Ouira Sapoukay* como a designação dada pelos Tupinambá do Maranhão às "Poulles communes". No tupí moderno do Amazonas apontado por Stradelli, *uirá* é o nome genérico das aves, *sapucâi* significa "grito" e "gritar em alvorôto", sendo o têrmo para "galo" e "galinha" simplesmente *sapucaia*. Segundo Hurley (338), também os Tembé do Gurupi e Guamá dizem nada mais do que *sapocaia* quando falam da galinha.

Por outro lado, lemos no dicionário do tupí de Guaira, publicado na primeira metade do século XVII por Ruiz de Montoya (*2* II 406v./400v.): *Uruguaçú*, "un paxaro, y por su semejança lo han trasladado a las gallinas"; *Uruguaçú* çapucaî, "canto del gallǒ". Considerando êstes têrmos, Nordenskiöld (*5* 28) escreve a respeito da palavra *urenǰapukáya* (*ǰ* como gi na palavra italiana "giorno" e *y* como *y* na palavra inglesa "youth") apontada por Kissenberth (*2* 60) como denominação tapirapé para galinha: "The question is whether this is not a remnant of an original form, i. e. *uren* being the same as *Uru*. It is quite probable that a fowl was first called the big, crowing *Uru*, and that in the Lingua Geral *Uru* and *guaçu* were simply dropped, and one was content to call it 'the crower'." — No tocante a isso convém observar o seguinte: 1) Os Tapirapé chamam o uru (*Odontophorus spec.*) com mesmo nome tupi *urú* ou *oró* (com *o* fechado); 2) Kissenberth colheu o seu pequeno vocabulário da bôca duma escrava tapirapé durante uma estadia de um dia e meio numa aldeia karajá, familiarizando-se, portanto, tão pouco com a língua em questão que êle escreveu (*2* 59) como têrmo para "ave" *aĩará* em vez de *vuyrá*; 3) o parentesco da língua tapirapé com o tupinambá do Maranhão é muito mais chegado do que o seu parentesco com o idioma estudado por Montoya na fronteira entre o Brasil e o Paraguai.

A galinha é chamada em karajá *(h)ănĭ(k)ĕ* (Krause *2* 245), em kayapó *akrẽn-(e)ãi* (Kissenberth apud Nordenskiöld *5* 35) e em bakairí *arakúma* (von den Steinen *1* 343). Pelo que sei, não foram encontradas, no século passado, galinhas entre as tribos do alto Xingu (cf. Nordenskiöld *5* 10 e mapa 1).

Não vi nenhum animal amansado em Tampiitaua. Mas pelas minhas conversas com os habitantes fiquei sabendo que êles, como os índios em geral, gostariam de ter tais animais, tendo possuído, antes, diferentes mamíferos e aves silvestres. A maior importância entre estas tinham as arara-pirangas (*Ara chloroptera* Gray, em tapirapé *arana*), muito mais raras na bacia do Araguaia do que os canindés (*Ara ararauna* Lin., em tapirapé *kaniné*), pois, como adôrno, as penas vermelhas daquelas são mais apreciadas do que as penas azuis e amarelas dêstes últimos. Assim é não só entre os Tapirapé, mas também entre os Karajá, razão pela qual pouco antes da minha primeira viagem ao Araguaia, um homem desta tribo de canoeiros tinha dado em troca de um filhote de arara-piranga uma ubá que naquela região e naquele tempo valia 50 até 100 mil-réis ou um rifle. Antes, quando os Karajá comerciavam regularmente com os Tapirapé, tais filhotes constituiram um dos principais artigos da permuta.

Aliás, êste comércio pelo qual a tribo tupí recebeu ferramentas em troca de araras amansadas, urucu, rêdes, tembetás de quartzo e outros produtos de sua indústria, era, naturalmente, de importância decisiva para a aquisição do sustento, principalmente pelo papel que as ferramentas desempenham na lavoura. A êsse respeito afigurava-se como boa sorte para os Tapirapé o fato de terem sido entabuladas relações diretas com os brancos pouco depois do rompimento com os Karajá. Pois a falta de ferramentas entre gente que nunca trabalhou com machado de pedra teria levado, provàvelmente, ou a ações precipitadas na "política externa", ou a conflitos intra-tribais.

Assim, para a aquisição do sustento dos Tapirapé era a mais importante de suas relações com os brancos o encontro com os dominicanos, que, desde 1914, se repetia com certa regularidade cada um ou dois anos, quando lhes eram fornecidos os instrumentos necessários. Aliás, não se tratava, neste caso, dum comércio pròpriamente dito, pois, em geral, os índios não precisavam dar em troca do abastecimento produtos de sua indústria, mas só mostrar-se atentos a certas palavras e procedimentos peculiares do padre. Isto não quer dizer que êles ignoravam o conceito de reciprocidade no comércio com os brancos. Quando eu queria adquirir uma flecha para minha coleção, sabiam não só fazer altos preços, como também encarecer o valor chamando o projétil vulgar de "flecha de capitão". Mesmo no campo da "cultura espiritual" (ou "não-material") havia tal "mercantilismo", pois como tinham permutado com os Karajá danças e cantos, assim também exigiam de mim canções em troca das suas, e para aprender dêles uma cantiga infantil tratando dum camondongo, tive de ensinar-lhes uma canção de minha infância, canção essa em que a raposa é acusada de ter roubado o ganso ("Fuchs, du hast die Gans gestohlen").

Quando os Tapirapé comerciavam entre si, observei bastante regateio.

Naturalmente, desde que as relações entre êles e os Karajá voltaram a ser amistosas pelo estabelecimento da nova aldeia numa distância de poucos quilômetros de uma aldeia dêstes últimos, também o comércio entre as duas tribos foi restabelecido. Escreve Wagley (*8* 103): "Each day during my 1953 visit there were Carajá visitors in the Tapirapé village. They came to exchange fish, game or other items for Tapirapé manioc — for the Tapirapé are by tradition better gardeners than the Carajá." A proximidade do rio Araguaia e, com isso, dos brancos aumenta também os contatos dêstes com os Tapirapé que lhes vendem objetos etnográficos especialmente fabricados para tal fim e começam a receber dinheiro. Segundo Wagley (*ib.* 106), "in 1953, a few Tapirapé collected money which they kept as they formerly kept red parrot feathers in a bamboo container, but they have only vague ideas of its value."

IX

Alimentação

O CAPÍTULO ANTECEDENTE aludia à importância dos vegetais na alimentação dos Tapirapé. Em primeiro lugar está a mandioca. Ela é, ao lado do peixe, o único alimento mencionado na descrição do segundo céu dada por êsses índios, isto é, do mítico céu invisível que está acima do nosso céu visível. Os habitantes de Tampiitaua chamam as raízes daquela euforbiácea genèricamente de *mandiaga*. Ayrosa (*4* 112) duvida da origem tupí do têrmo mandioca.

Os Tapirapé possuem como os Tupinambá, a espécie da "mandioca brava" (*Manihot utilissima* Pohl) e a da "mandioca doce", macaxeira ou aipim (*Manihot dulcis* Pax.) Distinguem cinco variedades do gênero *Manihot*, sendo ainda maior o número das variedades conhecidas dos antigos Tupí (cf. Soares de Sousa 187; Simão de Vasconcellos pág. CXXVIII; Métraux *2* 65).

Como êstes índios, os Tapirapé têm, essencialmente, duas maneiras de preparar as raízes da mandioca para o consumo: 1) colocam-nas por alguns dias na água até amolecerem, fazendo delas o que chamam *mandiyvungna* e o que é chamado de puba pelos neo-brasileiros; 2) ralam-nas sem êste tratamento de água (cf. Staden q 2; Soares de Sousa 189 e 191; Simão de Vasconcellos pág. CXXIX; Claude d'Abbeville 304-305). Há variedades preparadas de ambas as maneiras, e outras preparadas sòmente de uma dessas duas maneiras. As raízes amolecidas na água são secadas ao sol e socadas no almofariz, servindo a substância pilada para o fabrico de beiju e cauí. A mandioca fresca e ralada dá, depois de ser secada ao sol, passada pela peneira e torrada numa panela de barro, a farinha que entra na composição de certos pratos e acompanha outros, sendo lançada com a mão diretamente na bôca. Já os Tupinambá tinham essas três formas de consumir a mandioca, isto é, o bolo, o líquido mais ou menos fermentado cuja consistência varia entre a do mingau e a da sopa, e as migalhas que, ora na panela, ora na própria bôca, são agregadas a outro alimento (cf. Soares de Sousa 189 e 196; Simão de Vasconcellos págs. LXXXV, CXXIX e CXXX; e outros).

Como os Tapirapé e muitas outras tribos, êsses antigos habitantes do litoral ralavam ou pilavam as raízes da mandioca, secavam-nas ao sol, peneiravam as migalhas e torravam-nas em panelas sôbre o fogo. Uma diferença notável nos processos de tornar comestíveis tais tubérculos existe, sòmente, acêrca da maneira de espremer a massa ralada da "man-

dioca brava", para extrair dela o suco venenoso. Enquanto Hans Staden (q 2) encontrara entre os Tupinambá da capitania de São Vicente, e Gabriel Soares de Sousa (189) entre os da Bahia o tipiti, esta prensa trançada de palma em forma de tubo ou saco (cf. Baldus e Willems 219-220) não foi mencionada pelos autores franceses que, nos séculos XVI e XVII, visitaram índios homônimos em outras partes do Brasil (cf. Métraux *2* 104). Dos Tupinambá do Maranhão refere Claude d'Abbeville (304) expressamente que "ils prennent toutes les raclures de ces racines & les expriment auec les mains . . ." O uso do mesmo processo e a ausência do tipiti entre os Tapirapé são, portanto, fatos que corroboram a suposição de êstes índios procederem do Maranhão. Aliás, no mapa da distribuição do tipiti na América do Sul, Métraux (*2* 114) não assinala êste aparelho naquele Estado, sendo possível, por isso, que o tipiti visto por Wagley (*3* 3), em 1942, entre os Guajajara do vale do rio Pindaré representasse um traço cultural dêstes Tupí adquirido em tempo não muito remoto. Por outro lado convém notar que o tipiti, enquanto aparece entre os Guaraní de Guaira (Montoya *2* II 382 v) e entre várias tribos tupí da bacia do Amazonas, a saber, entre os Ararandeuara, Jurúna, Mundurukú, Apiaká, Oyampí e Kokamilla (Métraux *2* 104), não é conhecido das tribos da parte superior da bacia do Xingu visitadas por Karl von den Steinen (*2* 212), nem dos Karajá, apesar de ser a mandioca o alimento principal tanto entre êstes índios do Araguaia (cf. Krause *2* 253), como entre aquêles xinguanos (cf. von den Steinen *2* 212; Max Schmidt *2* 427; Hintermann 251) e, aliás, também entre os Tupinambá maranhenses descritos por Claude d'Abbeville (304). É preciso observar, porém, que os Bakairí prensam em esteiras a mandioca raspada e socada (von den Steinen *1* 166) e que os Karajá colocam a massa ralada numa peneira formada de finas varetas de taquara, dispostas lado a lado, enrolam esta e apertam-na, depois, com as mãos até escorrer o suco venenoso das migalhas envolvidas por ela (Krause *2* 254). Dos Kayapó refere Krause (ib. 388): "As mulheres e as moças socam a mandioca em grandes almofarizes, iguais aos dos Karajá . . . Espremem-na com prensas trançadas, segurando estas com as mãos em ambos os cabos e torcendo cada lado em sentido contrário ao outro." Como mostra a fotografia reproduzida pelo mesmo autor (*ib.* prancha 68, fig. 4), tais prensas de mandioca são uma espécie de saco comprido, flexível e aberto de longo a longo. Métraux (*2* 104) apontando êste tipo também entre os Uitoto e Yamamadí, supõe representar êle a "forma primária" do tipiti, já pelo fato de seu manejo exigir certo esfôrço muscular, ao passo que o tubo flexível do tipo mais engenhoso e mais difundido é estirado por meio de um pêso, extraindo-se desta maneira mecânica o ácido hidrociânico.

Ainda que a mandioca constitua a base da alimentação não só de muitas tribos de índios da América do Sul, mas também de inúmeros neo-sul-americanos, o seu valor é controverso. Em Gilberto Freyre (44) encontramos a seguinte nota sôbre a farinha de mandioca: "A farinha — alimento hidrocarbonado, com proteína de segunda classe e pobre de vitaminas e de sais minerais — não é apenas alimento de fraco valor: é prejudicial. Mesmo quando ingerida sêca, — observa pitorescamente em 1909 um estudioso do regime de alimentação na Bahia — 'duplicando de volume, distende fortemente as

paredes do estômago...', podendo dar lugar a 'fermentações anormais'. Além do que, pela 'existência de fibras lenhosas da raiz de mandioca', contribue para 'a formação de bolos fecais endurecidos, constituindo verdadeiros *fecalomas*, capazes de resistirem às mais fortes lavagens e aos mais enérgicos purgativos...' Francisco Antônio dos Santos Sousa, *Alimentação na Bahia*, Tese apresentada à Faculdade de Medicina da Bahia, Bahia, 1909."

Estevão Pinto (*2* 77) dá um minucioso quadro demonstrando numèricamente o valor nutritivo de diversas espécies de farinha de mandioca, segundo determinação de Alfredo A. de Andrade, citada por Josué de Castro: "O problema da alimentação no Brasil", São Paulo 1934.

Mas tanto entre os antigos como entre os modernos há defensores daquela euforbiácea. Claude d'Abbeville (305), por exemplo, acha a farinha de mandioca um alimento "fort bon, fort stomachal, fort nutritif & de facile digestion." Hoehne (*2* 103) observa: "Considerando as inúmeras vantagens que a mandioca oferece ao homem, Sprecher von Bernegg também não vacilou em colocá-la na primeira plana entre as plantas úteis ao homem. O coeficiente de calorias que ela fornece excede o triplo das melhores plantas, quando se faz o cálculo pela produção por hectare de terreno."

Numa variedade de "mandioca doce", cultivada pelos Tapirapé e chamada *vuaykyra* por êles, a raiz alcança mais de trinta centímetros de circunferência e mais de meio metro de comprimento. Comi-a freqüentemente e com prazer, tanto cozida como também assada na brasa.

Outros tubérculos assados da mesma maneira ou cozidos e por mim experimentados entre êsses índios eram das seguintes plantas: 1) variedade da batata-doce (*Ipomoea batatas* Lam., em tapirapé *chetyka*), alaranjados por dentro e de sabor de quase uma abóbora; 2) cará roxo (*Dioscorea spec.*, em tapirapé *urukú-ampadá*), roxos por dentro, da forma de um nabo, do tamanho dum pequeno pião e de um sabor um pouco mais intenso do que o cará branco conhecido entre nós; 3) êste último cará, tomado dos brancos, como já mostra o nome tapirapé *mayrangkanakuera* (*mayra:* "homem branco", *kaná*: cará, *kuera:* que foi), tendo freqüentemente setenta centímetros de circunferência, meio metro de comprimento e pouco sabor; 4) uma terceira dioscoreácea, existente em estado silvestre na mata e chamada de *kanachinga*, "cará branco" em tapirapé por ser branco por dentro, tendo a forma de cenoura, vinte centímetros de circunferência, trinta centímetros de comprimento e tão pouco sabor como *mayrangkanakuera*; 5) um cará menor ainda, chamado *emanaé* em tapirapé; 6) um inhame que alcança sessenta centímetros de circunferência e trinta e cinco centímetros de comprimento (*Alocasia spec.*, em tapirapé *iampokumaé*), mais saboroso do que os carás; 7) um inhame menor, chamado *uvanchaira* em tapirapé. É sabido que a batata-doce e os carás são autóctones da América, sendo os inhames plantas introduzidas (cf. Hoehne *2* 187). Os Tapirapé afirmam ter cultivado o *iampokumaé* em tempos remotos, e se lembram de ter recebido o *uvanchaira* dos brancos. A respeito de *iampokumaé* confira as observações de Rivet (*2* 87-90) sôbre a identidade das palavras quíchua e polinésica para designar a batata-doce e seu parentesco com designativos de inhame em malaio, sakai, semang e num idioma da Nova Guiné. É a voz *kumar* dos dialetos setentrionais do quíchua peruano. Na bacia do Ucaiali, na região de Mainas e no Alto Caquetá tomou a forma de *kumal* ou, excepcionalmente, *kumai* (*ib.* 89).

Já Hans Staden (v 3) gostou da batata-doce dos Tupinambá, escrevendo o seu nome *jettiki*. Como *jetica*, o têrmo tupí entrou no vernáculo (*Pequeno Dicionário Brasileiro de Língua Portuguêsa*, 10ª. edição, 1960). Stradelli (500), no seu vocabulário nheêngatú, escreve *iutyca*, como designação de "batata". Aliás, os Tapirapé plantam a *chetyka* só em pequena quantidade.

Outro têrmo tupí entrado no idioma dos brancos é o de cará. Gabriel Soares de Sousa (198) relata acêrca dessa dioscoreácea: "Dão-se na Bahia outras raizes maiores que batatas, a que os índios chamam carazes, que se plantam da mesma maneira que as batatas, e como nascem, poem-lhes ao pé uns páus, por onde atrepam os ramos que lançam, como herva. Êstes carazes se plantam em Março e colhem-se em Agosto, os quais se comem cozidos e assados, como os inhames, mas têm melhor sabor: os mais dêles são brancos, outros roxos, outros brancos por dentro e roxos por fora junto à casca, que são os melhores, e de mor sabor; outros são todos negros como pós; e uns e outros se curam no fumo, e duram de um ano para outro. Da massa dêstes carazes fazem os Portugueses muitos manjares com açúcar, e cozidos com carne tem muita graça." — Hoehne (*2* 208) acrescenta o seguinte comentário: "Temos aqui a confirmação do que repetidas vêzes temos dito, que o nome Cará deve ser reservado exclusivamente para as espécies do gênero *Dioscorea* e de modo algum confundido com os Inhames do gênero *Alocasia* da família das *Aráceas*. Havia naquela época uma bela série de variedades do Cará, que ainda agora encontramos mais bem selecionados entre os índios incultos do noroeste brasileiro que entre os agricultores civilizados."

Ao lado dos mencionados tubérculos são as bananas o alimento vegetal mais importante para os Tapirapé. Como a mandioca, elas são recolhidas por êsses índios durante quase o ano inteiro. Mas por ocasião da minha visita em julho de 1947, havia muito menos bananas e outros víveres na aldeia do que nos meses de junho a agôsto de 1935. No capítulo II já foi dito que o têrmo *chatá* ou *tatá* com que os habitantes de Tampiitaua designam, genèricamente, as bananas por êles cultivadas, se parece com a palavra karajá indicativa das mesmas frutas. Comi, naquela aldeia, as seguintes variedades desta musácea:

1) uma banana de trinta centímetros de comprimento e quinze a vinte centímetros de circunferência, a maior das cultivadas pelos Tapirapé que, por isso, a chamam de *tatahó*, isto é, acrescentando ao têrmo genérico o aumentativo. Os neo-brasileiros do Araguaia a designam "banana comprida". É, provàvelmente uma variedade da "banana da terra" (*Musa paradisiaca* L., subsp. *normalis*). Durante a minha primeira visita entre os Tapirapé, êles a comiam todos os dias em grande quantidade. Colhiam estas bananas de vez, pendurando-as dentro de casa até se tornarem amarelas e maduras. Então expunham-nas à ação do sol até ficarem pretas por fora e tirantes a pardo por dentro. Para isso colocavam-nas em jiraus armados ao lado das casas. O mesmo efeito conseguiam enterrando-as verdes, próximo às bananeiras ou em outro lugar considerado adequado. Os Karajá que cultivam também essas grandes bananas, as

enterram igualmente, e o mesmo faziam os Péua (Takunhapeba) do baixo Xingu, visitados por von den Steinen (*1* 275). Os Tapirapé gostam de comer essas frutas quando elas estão não só quase se estragando, como também quentes da ação imediata do sol ou da areia aquecida pelos seus raios. Não as descascam, mas abrem um pouco a casca numa das pontas, tomam esta ponta entre os lábios e esvaziam então devagar a casca, apertando-a com os dedos, de modo que a polpa mole e pardacenta entra a pouco e pouco na bôca. Não estive, neste caso, de acôrdo com o paladar dos índios, achando as bananas uma coisa nauseabunda quando já se desfazendo, e preferindo comê-las quando amarelas por fora e amarelo-rosadas por dentro, pois já neste estado eram bastante sucosas.

2) Sêca não era também a carne branca duma banana maior, cujo sabor doce lembrava o duma bala penetrada pelo perfume usado por um barbeiro barato, e cuja casca é verde-rosada. O nome tapirapé desta fruta é *tatampiringó*. O seu comprimento é igual à sua circunferência, a saber: cêrca de quinze centímetros. Meu camarada a tratava de "banana roxa", afirmando que ela alcança, entre os "civilizados", o dôbro dessa circunferência. Provàvelmente é *Musa paradisiaca* L., subsp. *sapientum*, var. *rubra*.

3) "São Tomé" era, aparentemente, a banana de quinze centímetros de comprimento e dez centímetros de circunferência, cuja carne branca e mole tinha um sabor suave e cuja casca verde não amarelece. Os Tapirapé a penduram dentro de casa, chamando-a *inanchanyní*.

4) Amarela por dentro e por fora é a banana cujo nome tapirapé é *abäbakíngamaé* e que se assemelha na forma e no sabor à banana *tatahó*, sendo, porém, um pouco menor e mais sêca do que esta.

5) Também amarela por dentro e por fora, como diz já o seu nome *tatanchova*, é outra banana de carne muito "perfumada", que tem quinze centímetros de comprimento e doze centímetros de circunferência.

6) *Tatakyra* chamavam em Tampiitaua uma banana verde de tamanho médio que, assada na brasa, tem o gôsto duma batata muito sêca.

7) Os habitantes desta aldeia cultivavam também, "banana ouro" (var. *regia* da subsp. *sapientum*) que alcançou, nas suas roças, dez centímetros de comprimento e oito centímetros de circunferência.

Krause (*2* 241-242), tratando da alimentação karajá, escreve o seguinte: "Em aldeias índias, só duas vêzes obtive bananas, e ambas as vêzes no comêço de julho; nunca vi estas frutas nas plantações. Talvez existam sòmente em determinados lugares como, por exemplo, segundo contam os brasileiros, na parte da ilha do Bananal habitada pelos Javahé, fato êsse que, dizem, deu o nome a êste território cercado das águas do Araguaia." — Já citei, no capítulo IV, a informação de Kissenberth segundo a qual o nome da ilha do Bananal é corruptela do nome karajá Abananá dum chefe que morava, no século XVIII, no braço menor do Araguaia. A escassez de bananas, observadas por Krause entre os Karajá, mostra, em todo o caso, uma diferença característica entre êstes índios e os Tapirapé.

Fritz Krause (*ib.* 387) relata que os Kayapó visitados por êle cultivavam mandioca, milho, batatas, cará e bananas, mas não dá pormenores a respeito.

Em 1884 von den Steinen (*1* 311) constatou ser a banana desconhecida em todo o alto Xingu. Aliás, ainda em 1924, Hintermann (254) notou a sua ausência completa nessa região. A importância da descoberta de von den Steinen consiste no fato de morarem lá tribos das quatro principais famílias lingüísticas do Brasil, a saber dos Tupí, Aruak, Karaíb e Gê, tribos que, até a chegada do explorador alemão, aparentemente, não tinham recebido influência de culturas européias, possuindo, por outro lado, grande número das diferentes plantas mais características da lavoura dos índios brasileiros. Tomando tudo isso como ponto de partida, von den Steinen (*1* 310-314 e mapa pegado à 299) estudou a distribuição geográfica de diferentes nomes da banana entre índios sul-americanos para, apoiando o botânico Alphonse de Candolle, refutar a hipótese de Humboldt segundo a qual a *Musa paradisiaca* já era difundida na América pré-colombiana.

Recentemente, porém, outro eminente botânico contribuiu para defender o ponto de vista de Humboldt. É F. C. Hoehne (*2* 221-224) que, comentando, na obra de Gabriel Soares de Sousa o capítulo L, "Em que se declara a natureza das pacobas e bananas", logo chama a atenção para esta epígrafe que revela ter o quinhentista português distinguido as "bananeiras" das "pacobeiras". Transcreve, depois, os seguintes trechos do mesmo livro:

"Pacoba é uma fruta natural desta terra, a qual se dá em uma árvore muito mole e fácil de cortar, cujas folhas são de doze e quinze palmos de comprido e de três e quatro de largo; as de junto ao olho são menores, muito verdes umas e outras, e a árvore da mesma côr, mas mais escura; na Índia chamam a estas pacobeiras figueiras e ao fruto figos. . ."

"E como se corta esta pacobeira, tiram-lhe o cacho que tem fruto verde e muito tezo, e dependuram-no em parte onde amadureça, e se façam amarelas as pacobas; e na casca onde se fizer fogo amadurecem mais depressa com a quentura; e como esta fruta está madura, cheira muito bem. Cada pacoba destas tem um palmo de comprido e a grossura de um pepino, às quais tiram as cascas, que são de grossura das das favas; e fica-lhe o miolo inteiro almecegado, muito saboroso. Dão-se estas pacobas assadas aos doentes em lugar de maçãs, das quais se faz marmelada muito sofrível, e também as concertam como beringelas, e são muito gostosas; e cozidas no açúcar com canela são estremadas, e passadas ao sol sabem a pêssegos passados. Basta que de tôda a maneira são muito boas, e dão-se em todo o ano; mas no inverno não há tantas como no verão, e a estas pacobas chama o gentio pacobuçú que quer dizer pacoba grande".

Hoehne observa a respeito: "Como se evidencia temos aqui referida a *Musa paradisiaca* L. subsp. *normalis* O. Kuntze, porque para atestar isto basta considerar-se a última frase acima e as dimensões: um palmo de comprido e da grossura de pepino. Positivamente é portanto a Banana da Terra. Aliás êste nome já no-la revelava como indígena. Mas haveria outras da segunda subespécie?. . . Vejamos:"

E transcreve a seguinte frase do mesmo quinhentista: "Há outra casta que não são tamanhas, mas muito melhores no sabor, e vermelhaças por dentro quando as cortam, e se dão e criam da mesma maneira das grandes."

A isso, Hoehne acrescenta: "Evidentemente aqui se trata da var. *rubra* Feminger Bak. da segunda subespécie, segundo Schumann. Mas considerando que também ela é ainda daquelas que são mais apreciadas cozidas ou assadas do que cruas, preferiríamos dá-la como variedade da mesma subespécie *normalis*."

O mesmo capítulo L continua como segue: "Há outra casta, que os índios chamam pacobamirim, que quer dizer pacoba pequena, que são do comprimento de um dedo, mas mais grossas; estas são tão doces como tâmaras, em tudo mui excelentes."

Hoehne comenta: "Êste trecho documenta-nos que Soares considerava indígena também a Banana Ouro (*Musa paradisiaca* L. subesp. *sapientum* Ktz. var. *regia* Baker). E que de fato isto não pode ser refutado, confirma-nos o trecho que segue, em que se percebe claramente que às variedades e espécies da *Musa* indígenas se dava o nome de 'Pacoba' e às introduzidas chamava-se 'Bananas'."

Eis o teor do trecho em questão: "As bananeiras têm as árvores, folhas e criação como as pacobeiras, e não há nas árvores de umas às outras nenhuma diferença, as quais foram ao Brasil de S. Tomé, aonde ao seu fruto chamam bananas e na Índia chamam a estas figos de horta, as quais são mais curtas que as pacobas, mas mais grossas e de três quinas; têm a casca a mesma côr e grossura da das pacobas, e o miolo mais mole e cheiram melhor como são de vez, às quais arregoa a casca como vão amadurecendo e fazendo algumas fendas ao alto, o que fazem na árvore; e não são tão sadias como as pacobas. Os negros da Guiné são mais afeiçoados a estas bananas que às pacobas, e delas usam nas suas roças. . ."

Hoehne termina os comentários àquele capítulo de Gabriel Soares de Sousa dizendo: "Pelo exarado parece, portanto, que apenas a Banana S. Tomé foi introduzida e que as demais então cultivadas, já existiam no nosso país."

Acêrca da palavra "pacoba" convém lembrar a frase da carta de Nimuendajú citada em nosso capítulo II, segundo a qual é provável que todos os Tupí designavam, originàriamente, como o têrmo *pakova* e os seus semelhantes a "banana brava" (*Heliconia spec.*), derivando disso o nome da verdadeira banana.

Aliás, num trabalho publicado em 1922, isto é, quinze anos antes do livro de Hoehne, Nordenskiöld (*5* 64) escreve: "It may be regarded as proved by de Candolle and Karl v. d. Steinen that the banana was introduced into America by the whites", corroborando esta afirmação com dados tirados de relatos dos séculos XV e XVI, para, depois, observar o seguinte (*ib.* 72-73): "Although the banana is not mentioned by the first pioneers, and was evidently not cultivated by the Indians before the whites made them acquainted with it, there was a general impression a few decades later that it was an American plant. Thus, Lery, who took part in Villegaignon's experiment at colonising on the Brazilian coast (1557-1558) gives a detailed description of the banana as a new and remarkable American fruit, which the Indians called *paco,* a name for the banana which in our own day still has a very wide distribution in the east of S. America. Thevet, who also took part in the experiment, speaks of the banana as a remarkable American fruit. Yet the banana was not new to this extensive traveller. He had seen a small species of banana in Egypt and Palestine. It is still more remarkable that Soares de Sousa should have held the banana to be indigenous to America. He was there from 1570 to 1587. He distinguishes, however, between a large native species of banana, evidently the plantain *Musa paradisiaca,* and a smaller, more luscious species, imported from St. Thomas, evidently *Musa sapientum.* Pero de Magalhães likewise evidently considers the banana to be indigenous to Brazil. Also Garcilasso de la Vega and Acosta thought the banana was a native American plant. In the *Relaciones Geográficas* the banana is mentioned in several places as a native plant, e. g. from La Paz in 1586, and from Columbia in 1581/?/. That these writers assumed that the banana was indigenous to America is evidently due to the fact that in their time it was already extensively disseminated in the New World. Moreover, since the banana was not found in their own countries, it was to them a new plant."

Se o mesmo autor sueco (*ib.* 29 e 76) supõe que, por causa da semelhança de têrmos acima mencionada, os Tapirapé ficaram conhecendo a banana pelos Karajá, podemos ainda observar que na extensa lista de designações de banana, usadas por tribos sul-americanas, lista por Nordenskiöld publicada juntamente com um mapa de distribuição (*ib.* 78-85 e mapa IV), não aparece nenhum têrmo parecido com *chatá* e *tatá*.

Digno de nota é o fato da *paankuá* dos Tapirapé ter também uma certa função alimentar. Em Tampiitaua, esta "banana brava" fornece não só folhas para a cobertura da casa, mas também sementes que as crianças comem torradas, depois de terem tirado a pele da pevide. O gôsto pouco intenso lembra vagamente leite e farinha de trigo.

Das outras plantas silvestres aproveitadas pelos Tapirapé para a alimentação, sejam mencionadas:

A árvore por êles chamada de *ampí* cujas frutas vermelhas em forma de cereja, amadurecidas em outubro, têm gôsto duma doce cereja.

A mangabeira (*Hancornia speciosa* Gomes, *mangaua* em tapirapé), já descrita por Gabriel Soares de Sousa (210-211), cujas frutas verde-amarelas em forma e tamanho de uma pequena maçã, amadurecidas em outubro, são comidas cruas, tendo, sem a pele, gôsto duma maçã assada. No dizer de Hoehne (*2* 227) a mangaba é no Chapadão dos Parecis e muitas outras localidades de Mato Grosso e do nordeste do Brasil "a melhor fruta do mato".

A palmeira chamada de *pinaua* pelos Tapirapé e de "macaba" pelo meu camarada nortista, cujo côco um pouco maior do que cereja e amadurecido em outubro e novembro, é fervido até amolecer a carne, depois esfregado numa peneira posta numa panela, de modo que a carne desligada do caroço cai neste vaso para, então, ser cozida com água. O gôsto, por fim, lembra nozes, e é refrescante.

Pela sua substância oleosa é apreciado o coquinho de outra palmeira, a tucumã ou o tucum-açu (*Astrocaryum spec.*, ou tapirapé *chavana*), coquinho êsse que é recolhido em outubro.

Uma espécie de cogumelo que os Tapirapé gostam de comer é chamada por êles de *yväpá*.

Êstes índios cultivam, além das plantas mencionadas no comêço do presente capítulo, ainda várias outras. O milho (*Zea mays* L., *avandxí* em tapirapé) é pilado e usado para mingau e cauí. O têrmo tapirapé corresponde ao *abati* em Staden (e 2), *auati* em Léry (120), *ubatim* em Soares de Sousa (199), *auati* em Stradelli (384) e *abatí* em Montoya (*2* I 357 e II 10). Comentando o capítulo XLV de Soares de Sousa, "em que se contém o milho que se dá na Bahia", escreve Hoehne (*2* 211): "Temos aqui as várias variedades de milho que ainda agora os aborígenes sabem conservar tão puras e isentas de defeitos." Os Kayapó visitados por Krause (*2* 387) plantam, como já mencionamos, o milho, chamando-o *báu* (*ib.* 464). O mesmo autor (*ib.* 241) enumera as seguintes quatro variedades de milho cultivadas pelos Karajá: *mái*, *dolimé* com grãos grandes e redondos, *ijelalá* com grãos redondos e *maidujó* com grãos vermelhos. Segundo uma lenda dêstes índios, foi a estrêla vésper que, tendo vindo à terra em figura de homem e se casado com uma môça da tribo, lhes ensinou o cultivo do milho e da mandioca (cf. Baldus *10* 21). Isso sugere que os Karajá possuem desde tempos imemoriais estas plantas, que, aliás, são consideradas por Hoehne (*2* 30-31) como vegetais genuìnamente americanos, tendo sido cultivados pelos índios já antes da chegada de Colombo.

As sementes do amendoim (*Arachis spec.*, *monoví* em tapirapé), são socadas e depois acrescentadas a certos mingaus, ou torradas, socadas e assim comidas, ou torradas e comidas sem antes pisá-las no pilão, ou mastigadas e cuspidas na panela para, assim, fermentar e tornar-se cauí. Esta leguminosa da qual, no dizer de von Martius (*2* II 381), Oviedo, no ano de 1535, indica em Haiti o nome *mani*, nome êsse adotado pelos espanhóis e ainda hoje usado na língua dêles, era chamada de *manobi* pelos Tupinambá visitados por Léry (192), de *mandubí* pelos índios da mesma família Tupí que habitavam a região de Guaira (Montoya *2* II 206), e de *manduí* no nheêngatú do Amazonas (Stradelli 512).

Gabriel Soares de Sousa (202-203) escreve a respeito: "Dos amendoís temos que dar conta particular, porque é cousa, que se não sabe haver senão no Brasil, os quais nascem debaixo da terra, onde se plantam a mão, um palmo um do outro; as suas folhas são como as dos feijões de Espanha, e tem os ramos ao longo do chão. E cada pé dá um grande prato dêstes amendoís, que nascem nas pontas das raizes, os quais são tamanhos como bolotas, e têm a casca da mesma grossura e dureza, mas é branca e crespa, e tem dentro de cada bainha três e quatro amendoís, que são da feição dos pinhões com casca, e ainda mais grossos. Tem uma tona parda, que se lhes sai logo como a do miolo dos pinhões, o qual miolo é alvo. Comestos crus tem sabor de gravanços crus, mas comem-se assados e cozidos com a casca, como as castanhas, e são muito saborosos, e torrados fora da casca são melhores. De uma maneira e doutra é esta fruta muito quente em demasia, e causam dor de cabeça, a quem como muitos, se é doente dela. Plantam-se êstes amendoís em terra sôlta e úmida na qual planta e benefício dela não entra homem macho; só as índias os costumam plantar, e as mestiças; e nesta lavoura não entendem os maridos, e tem para si que se êles ou seus escravos os plantarem, que não hão de nascer. E as fêmeas os vão apanhar, e segundo seu uso hão de ser as mesmas que os plantem; e para durarem todo o ano curam-nos no fumo, onde os tem até vir outra novidade. Desta fruta fazem as mulheres portuguesas tôdas as coisas doces, que fazem das amêndoas, e cortados os fazem cobertos de açúcar de mistura como os confeitos. E também os curam em peças delgadas e compridas, de que fazem pinhoadas; e quem os não conhece, por tal a come se lha dão. O próprio tempo em que se os amendoís plantam é em Fevereiro, e não estão debaixo da terra mais que até Maio, que é o tempo em que se lhes colhe a novidade, o que as fêmeas vão fazer com grande festa."

Comentando êste trecho observa Hoehne (*2* 216): "É preciso notar que o Brasil meridional, especialmente S. Paulo, Paraná e Mato Grosso, são a terra da origem dos diferentes 'Amendoíns'. Tôdas as espécies conhecidas existem ainda aqui em estado selvagem e natural e são então plantas mais ou menos perenes ou pelo menos bi ou trienais. Não podemos dizer se aqui Soares se referia a *Arachis hypogaea* L. ou à A. *nambyquarae* Hoehne. Como, porém, a primeira foi logo levada para a África e mais tarde até considerada natural de lá, é provável que tenha sido ela a que cultivavam os índios da Bahia. Pode também ser que tivesse sido a última, que pela cultura do europeu foi decrescendo no tamanho até adquirir a forma e tamanho da primeira. Merece atenção o fato que também cozinhavam o 'Amendoim' e que então já faziam dêle os doces e o saboreavam torrado. Em o sul de Mato Grosso é o centro da irradiação do 'Amendoim' nativo. Mais reparo merece ainda o fato referido que sòmente as mulheres podiam cultivar e colher esta leguminosa e que a colheita era feita com grande festa. Seria isto devido ao fato de ser o Amendoim muito estimulante? Soares disse que o reputavam como muito quente e que o abuso dêle produzia dor de cabeça aos que sofriam dêste mal. O interêsse pela cultura do Amendoim entre os indígenas continua sendo o mesmo e perfeitamente iguais os costumes a respeito da sua plantação e colheita. Êles possuem inúmeras variedades do *Arachis nambyquarae* Hoehne e na Serra do Norte, cabeceiras do Rio Jamary e Jacy, são as índias que a cultivam."

No capítulo anterior já mencionamos que os únicos vegetais de cuja semeadura e colheita participa a mulher tapirapé, são o amendoim, o milho e o algodão. A observação do quinhentista português de ser o amendoim "muito quente em demasia" e, em certas circunstâncias, prejudicial, parece corresponder ao conceito manifesto pelo costume tapirapé de pai e mãe absterem-se dessa leguminosa durante os dois primeiros anos de seu filho para não pôr em perigo a vida dêle.

O amendoim que vi em grandes quantidades entre os Tapirapé, parece ser uma variedade da *Arachis nambyquarae*. Esta espécie foi encontrada por Kuhlmann em 1919, entre os Nambikuara de Pimenta Bueno, no Estado de Mato Grosso, e descrita por Hoehne (*1* 21-22 e táb. 190; *2*). Como ela, o *monoví* tapirapé distingue-se do "amendoim comum" (*Arachis hypogaea*) já pelo tamanho, muito maior, alcançando os seus

legumes sete centímetros de comprimento e suas sementes dois a três centímetros. Segundo Hoehne (*1* 22), cada exemplo da *Arachis nambyquarae* pode produzir de 50 a 100 legumes. Pela sua riqueza em óleo e a sua abundância, o amendoim tem bastante importância para a alimentação tapirapé, tendo constituído também um dos meus alimentos prediletos durante minha estada em Tampiitaua. Krause (*2* 241-242, 358-359 e 387) não menciona esta leguminosa nem dos Karajá, nem dos Javahé e Kayapó. Mas numa lenda que ouvi em julho de 1947 na aldeia dos Karajá de Santa Isabel, um heroi-civilizador desta tribo, isto é, a estrêla vésper, ensinou a plantar, entre outras coisas, também amendoim.

Menos importantes que o amendoim eram para os Tapirapé as grandes favas chatas e um pouco maiores que as da Europa. Só alguns indivíduos as cultivavam, plantando-as em pequena quantidade. Seu nome tapirapé *kumaná* corresponde ao *comendá* em Soares de Sousa (200), *cumandá* em Montoya (*2* II 105v) e Stradelli (427). Êste autor (*ib.*) indicando ainda a forma *cumanná*, escreve a respeito: "Nome que hoje é reservado aos feijões comestíveis, mas que parece ter sido comum ao fruto de muitas leguminosas, atendendo-se mais à forma e aspecto exterior do que a outra coisa, o que pelo menos ainda hoje se dá com os derivados." A grande fava tapirapé parece ser uma variedade de *Phaseolus lunatus* L. e, portanto, da mesma espécie que as favas mencionadas por Anchieta (Hoehne *2* 107), Thevet (*ib.* 132) e Soares de Sousa (*ib.* 211-213). Em Tampiitaua ela é fervida em pequena panela de barro. Depois tiram-lhe a pele verde. Em baixo desta pele, a fava é branca. Comi-a com grande prazer.

Menores que estas favas são os redondos frutos amarelos de um arbusto leguminoso cultivado pelos Tapirapé, chamado por êles de *kumaná-yvyraí*, "arbusto do feijão". Os neo-brasileiros plantam êsse arbusto no Morro da Areia e em outros lugares da região, dando-lhe o nome de "anduzeiro". Esta designação pode levar à suposição de pertencer o vegetal em questão à espécie *Cytisus cajanus* Lin.

Os Tapirapé aproveitam os frutos de certas cucurbitáceas para vasos, depois de esvaziá-los do miolo, enquanto usam os de outra espécie desta família para preparar com o suco um prato muito apreciado. O suco é cozido e, ao começar a fervura, misturado com milho cru socado, sendo a mistura em ebulição, mexida durante dez minutos até condensar-se. Às vêzes, juntam amendoim pilado. Neste caso, o acréscimo é feito antes de o suco entrar em ebulição. O fruto que fornece êste suco alcança trinta e cinco centímetros de comprimento e trinta de circunferência, tendo uma casca grossa e dura. Seu nome tapirapé é *koruanchoa*, referindo-se *choa* (ou *chova*) à côr amarela. Os neo-brasileiros da região conhecem êste fruto sob o nome cruá que, segundo o "Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguêsa," 10ª. edição, é sinônimo de cruá, crauá, e melão-caboclo (*Sicana odorifera* Naud.) No vocabulário nheêngatú de Stradelli (435), *curúua* é "casta de abóbora cheia de protuberâncias". Montoya (*2* II 110v) dá a palavra *curuguâ* com o significado "calabaças coloradas, conocidas".

Junto a Tampiitaua achava-se, em 1935, o pequeno canavial de Kamairahó. Nenhum outro membro da tribo possuia plantação de *Saccharum officinarum* L. e em 1947 não vi nenhuma. Essa cana-de-açúcar servia exclusivamente para chupar e era recentemente importada. Krause (*2* 242) refuta a afirmação de Ehrenreich segundo a qual os Karajá plantavam cana-de-açúcar nos bancos de areia, e declara que se tratava de mandioca e milho. Escreve com referência a êsses índios: "... não vi cana de açúcar. Se a tivessem possuido, provàvelmente não teriam pechinchado tanto o meu açúcar..." Esta conclusão é errônea. O fato de chuparem cana-de-acúcar nunca impediu os Tapirapé de solicitar a minha rapadura.

Êstes índios fabricam o beiju (*meijú* ou *mäjú* no seu idioma), às vêzes com a tapicca extraída da puba, como já foi mencionado, e, outras vêzes com farinha de amendoim ou de milho. No dizer de Ayrosa (*1* 54), o têrmo "*mbeiú* ou *mbeyú* do tupi-guarani" é "equivalente a enroscado, enrolado, franzido, etc." O mesmo autor (*ib.* 51-54) cita diversas espécies dêsse bolo, descritas por vários autores. O beiju tapirapé corresponde na forma ao chamado "beiju-açu", que é um grande e fino disco torrado no alguidar. Não é comida de todos os dias. Durante as minhas estadas em Tampiitaua vi-o só duas vêzes. A primeira vez era em 29 de junho de 1935, por ocasião duma festa de "máscaras". Colocavam no centro da *takana* um grande alguidar cheio dêsses discos de tapioca de puba feitos por Anampaí, mulher de Tanupanchoa. Êste homem importante ofereceu-os a vários dos presentes, distribuindo-os pessoalmente. Recebi também a minha parte e gostei. Quando, em 19 de julho de 1947, cheguei novamente a Tampiitaua Maräromyó, a viúva de Kamairahó, preparou beiju para mim. Já Hans Staden (q 2) menciona dos Tupinambá semelhantes bolos fabricados com o mesmo material e da mesma maneira, escrevendo o seu nome *byyw*. Segundo Karl von den Steinen (*2* 539), os Kamayurá dizem *meiú* com nasalação, isto é, quase *meniú* ("*meyu*" e "menyu" na grafia dêle). O mesmo autor (*ib.* fig. 54) representa uma pá ornamentada com desenhos geométricos que servia a êstes índios para virar beiju. Em Tampiitaua não vi instrumento especial com esta finalidade e também na coleção de Wagley conservada no Museu Nacional não existe nada disso. Krause (*2* 155) declara não ter visto nem ouvido entre os Karajá, nada acêrca dos beijus que, segundo Ehrenreich eram fabricados por esta tribo. Também não menciona tais bolos ao tratar da alimentação dos Javahé (*ib.* 359) e Kayapó (*ib.* 387-388).

Para os Tapirapé, o mais importante prato preparado de vegetais é, sem dúvida, o cauí. Segundo Stradelli (405), *caú* significa "embebedado" no nheêngatu do Amazonas, sendo *cauy* e *cauyn* "água de bêbedo" (*ib.* 407). No guaraní de Guaira colhido por Montoya (*2* II 95), *cáú* quer dizer: "beber vinho", e *acaû*: "eu bebo vinho". Neste idioma (*ib.* 85 v.) e no guaraní da Bolívia, isto é, no guarayo (Hoeller 45), a palavra cauí aparece como *cãguĩ*. Friederici (22) menciona que as palavras *cahuin*, *cahuiñ*, *cahuintu* e *cahuiñtun* significam em araucano: "borracheira, reunião festiva para embebedar-se." O mesmo autor (*ibidem*), citando a literatura a

respeito, lembra que se supunha a existência de relações lingüísticas e etnográficas entre *cauí* e seu uso e a palavra *kawa* e o beber kawa nos Mares do Sul. Nas referências quinhentistas às bebidas embriagantes dos Tupinambá aparecem *Kaa.wy* e *Kawi* na grafia do alemão Hans Staden (e 2, f 3), *Cahouin* na de Thevet (*1* 121) e *Caou-in* na de Léry (125). A nasalação do *i* indicada pelos dois franceses e apontada, depois, acêrca de diversas línguas tupí, por autores de diferentes nações, não existe nem em tapirapé nem em kamayurá, sendo, porém, em ambos êstes idiomas, o *u* de *kauí* nasalado e o *i* a sílaba tônica (cf. von den Steinen *2* 213). Além disso, tanto os Tapirapé como os Kamayurá não fabricam bebidas embriagantes, designando aquêles com a palavra *kauí* as suas sopas de amendoim, milho, mandioca, semente de algodão, abóbora e banana e, até, a água pura para beber (*y-kauí*), e empregando os Kamayurá o têrmo em questão para denominar o simples refrêsco feito de água com beiju desfeito em migalhas (*ibidem*). Portanto, a existência e o uso do vocábulo *kauí* nestas duas tribos põem em dúvida ser a significação de *caú* como "embebedado", indicada por Stradelli, a primitiva, senão se quer supor que ambas tenham recebido aquêle têrmo de outros Tupí que com êle designavam bebidas alcoólicas.

Nem sempre o *kauí* tapirapé é feito exclusivamente de uma das plantas acima mencionadas. Há também misturas como a de milho pilado com amendoim mastigado ou com semente de algodão mastigada. Mas não são usados outros vegetais além dos enumerados, não se fabricando tais sopas, por exemplo, de cará e inhame.

Milho e mandioca parecem ter sido as principais matérias-primas do cauí tupinambá. Segundo Hans Staden (e 2), o *Kaa.wy* era preparado misturando-se "*Abbati*" ou "*Abati*" (*avandjí* em tapirapé) com "Mandioka" (*mandiaga* em tapirapé). O mesmo autor (*ib.* q 4) descreve também a fabricação da bebida embriagante feita exclusivamente de mandioca. O "vinho" dos antigos Tupí descritos por Anchieta (*2* 330) era feito "das raízes da mandioca que comem, e do milho e outras frutas", tendo sido "o vinho comum" o "das raízes e milho". O *Cahouin* mencionado por Thevet (*1* 121) é composto de "*Auaty*" misturado a "racines" que, indubitávelmente, são as "raízes" da mandioca. Léry (124-125) observa que os Tupinambá usam "racines d'*Aypi* & de *Maniot*" para fazer "leur bruuage ordinaire", servindo-se também do "*Auati*" para preparar o *Caou-in*. Segundo Gabriel Soares de Sousa (199) os Tupinambá da Bahia fizeram "seus vinhos" com milho chamado "*ubatim*". Em outro lugar (*ib.* 376) escreve o mesmo autor que êstes índios, para tal fim, se serviam "de todos os seus legumes, até da farinha que comem; mas o seu vinho principal é de uma raiz a que chamam aipim." Os Tupinambá do Maranhão descritos por Claude d'Abbeville (302) juntaram um pouco de farinha de milho à macaxeira ("*Macachet*") mascada. No dizer de frei Vicente do Salvador (33), os "vinhos" eram feitos "de mel e de frutas, de milho, batatas e outros legumes". O maior número de espécies de cauí é referido por Simão de Vasconcellos (pág. LXXXV) que escreve: "Só em fazer várias castas de vinho são engenhosos. Parece certo que algum deus Baco passou a estas partes a ensinar-lhes tantas espécies dêle, que alguns

contam trinta-e-duas. Uns fazem de fruta que chamam acayá; outros de aipy, e são de duas castas, a uma chamam cauycaraçú, a outra cauymacaxeira; outros de pacoba, a que chamam pacouy; outros de milho a que chamam abatiuy; outros de ananás que chamam nanauy, e êste é mais eficaz, e logo embebeda; outros de batata, que chamam jetiuy; outros de janipabo; outros que chamam bacútinguy; outros de beiju, ou mandioca, que chamam tepiocuy; outros de mel silvestre, ou de açúcar, a que chamam garapa; outros de acajú; e dêste em tão grande quantidade, que podem encher-se muitas pipas, de côr a modo de palhete."

Nenhum autor menciona expressamente as três espécies de cauí feitas pelos Tapirapé com sementes de algodão, amendoim e abóbora. Como já referi, as sementes de algodão são mastigadas e misturadas com milho pilado. A bebida assim produzida tem aspecto verde-amarelo e pouco sabor. É verdade que também os Tupinambá da Bahia acharam nutritivas aquelas sementes. Mas preparavam-nas de outra forma, pois Gabriel Soares de Sousa (235) escreve: "Êstes caroços de algodão come o gentio pisados e depois cozidos, que se faz em papas que chamam mingau."

O *monoví-kauí* era, por ocasião das minhas estadas entre os Tapirapé, a espécie mais usada e a que eu mesmo mais tomei. Confesso que gostei tanto dessa bebida que, em 1947, ao retornar a Tampiitaua, foi o primeiro desejo que manifestei: "Monoví-kauí." É digno de nota que Gabriel Soares de Sousa (203), tratando do uso do amendoim entre os Tupinambá, não menciona seu emprêgo na fabricação dum líquido. O mesmo, aliás, se dá acêrca da abóbora da qual, segundo o quinhentista português (*ib.* 201) "há dez ou doze castas" chamadas "*gerumús*" pelos Tupinambá da Bahia. A bebida tapirapé feita de abóbora esmigalhada é denominada *kuruá-kauí*, sendo *kuruá* talvez não uma das "castas" de "geremús" conhecidas na Bahia, mas em todo caso, pertencente como estas às cucurbitáceas comestíveis.

As substâncias vegetais para a fabricação das diversas espécies do *kauí* tapirapé são esmigalhadas ou esmagadas, pelas mulheres, de três modos, a saber: entre as mãos, no pilão e entre os dentes; entre as mãos a abóbora e a banana, no pilão o milho e a mandioca antes posta na água e depois secada ao sol, e mastigados são o milho, a mandioca, o amendoim e as sementes de algodão. Na língua tapirapé, *amaiykú* é "eu mastigo" e *andjahák* é "eu pilo".

Também os Tupinambá preparavam cauí com substâncias mascadas. Segundo Staden (q 4), as mocinhas mastigavam a mandioca cozida. O "vinho" mencionado por Anchieta (*2* 330) "fazem as mulheres, e depois de cozidas as raízes ou o milho, o mastigam porque com isso dizem que lhe dão mais gôsto e o fazem ferver mais." Thevet (*1* 121-122) escreve: "Apres qu'il a bouilly en grands vases faits ingenieusement de terre grasse, capables d'un muy viendront quelques filles vierges macher ce mil ainsi boullu, puis le remettront en un autre vaisseau à ce propre: ou si une femme y est appelée, il faut qu'elle s'abstienne par certains iours de son mary, autrement ce bruuage ne pourroit iamais acquerir perfection." Léry (124-125) observa que as mulheres mastigam rodelas cortadas de raízes de aipim e mandioca depois de serem amolecidas pela fervura, fazendo o mesmo com o milho. No dizer de Gabriel Soares de Sousa (376), as Tupinambá da Bahia cozem a "raiz a que chamam aipim" e "depois pisam-na e tornam-na a cozer, e como é bem cozida, buscam as mais formosas moças da aldeia para espremer êstes

aipins com as mãos e algum mastigado com a boca, e depois espremido na vasilha, que é o que dizem que lhe põem a virtude, segundo a sua gentilidade." No dizer de Claude d'Abbeville (302), as mulheres tupinambá do Maranhão mascavam "les racines de *Macachet*", isto é, da macaxeira, nome dado no norte e nordeste ao aipim. O franciscano baiano Vicente do Salvador (33) observa que "donzelas" mastigavam os "legumes" que serviam para fazer os "vinhos" dos índios. Simão de Vasconcellos (pág. cxxx) escreve: "Mastigão as femeas a mandioca, e lançada em agoa assi mastigada, fazem outra espécie de vinho cavícaraixú."

Digno de nota é o fato de os Kamayurá, apesar de conhecerem o têrmo *kauí*, ignorarem completamente o processo de mastigação no preparo de líquidos, processo aliás desconhecido entre tôdas as tribos xinguanas visitadas por von den Steinen (*2* 212).

Não quero deixar de citar a inteligente consideração acêrca do lado estético do assunto em questão, feita por Léry (132-133): "Finalement parce que ie ne doute point que quelques vns de ceux qui aurõt ouy ce que i'ay dit cy dessus, touchant la mascheure & tortilleure, tant des racines que du mil, parmi la bouche des femmes sauuages quand elles composent leur bruuage dit *Caou-in*, n'ayent eu mal au coeur, & en ayent craché: à fin que ie leur oste aucunement ce degoust, ie les prie de se resouuenir de la façon qu'on tient quand on fait le vin par deçà. Car s'ils considerent seulement cecy: qu'és lieux mesmes où croissent les bons vins, les vignerons, en temps de vendanges, se mettent dans les tinnes & dans les cuues esquelles à beaux pieds, & quelques fois auec leurs soulliers, ils foulent les raisins, voire comme i'ay veu les patrouillent encor ainsi sur les pressoirs, ils trouueront qui s'y passe beaucoup de choses, lesquelles n'ont guere meilleure grace que ceste maniere de macheller, accoustumee aux femmes Ameriquaines. Que si on dit là dessus, Voire mais, le vin en cuuãt & bouillant iette toute ceste ordure: ie respons que nostre *Caou-in* se purge aussi, & partant, quant à ce poinct, qu'il y a mesme raison de l'vn à l'autre."

Aliás, a prática de transformar um alimento em mingau mediante a mastigação é empregada pelos Tapirapé, além do fabrico do cauí, com os dois fins seguintes: mastigam amendoim para ungir com a massa assim preparada o corpo quando intoxicado por mandioca estragada, e mascam certos víveres para dar a papa às crianças de peito. Tais crianças recebem também o verdadeiro cauí. É de supor que a observação da sacarificação já sensível durante a mastigação, levou os índios a aplicar êste processo no preparo de seu prato predileto.

Acêrca dessa sacarificação, meu saudoso amigo o Dr. Eugênio Lindenberg, antigo professor de química na Escola Politécnica de São Paulo, me deu a seguinte explicação: "Substâncias amiláceas, chamadas amido, quando provenientes de grãos de cereais, e fécula quando de tubérculos vegetais como da batata, mandioca etc., postas em contacto íntimo com uma enzima como seja a diástase, sob certas condições, são transformadas ('desdobradas', quer dizer: a molécula complicada do amido é reduzida a moléculas mais simples por introdução de molécula ou moléculas de água, sendo a ação química por isto chamada 'hidrólise') em um 'açúcar', substância capaz de 'fermentar' pela ação de uma enzima produzida pelo lêvedo vivo em vegetação. Esta enzima, a zímase, desdobra o açúcar em anídrido carbônico (CO^2) também conhecido por 'gás carbônico' ou ácido carbônico, e em álcool. Chama-se êste fenômeno 'fermentação' e o lêvedo 'fermento'. O corpo capaz de produzir por sua simples presença ('ação catalítica') a hidrólise do amido, se encontra em quantidade apreciável mormente nos grãos de cereais em germinação, sendo então empregada na indústria em grande escala a cevada germinada, o 'malte' das cervejarias e das fábricas de alcool. A 'maltase', isto é, a enzima ativa contida no malte transforma o 'polissacarido' amido em açúcar fermentável que é neste caso a 'maltose' e um pouco de dextrina. O açúcar fermenta por diversos lêvedos presentes no ambiente, e na indústria por lêvedos de raças cultivadas. Durante a fermentação o desprendimento do gás carbô-

nico produz o 'borbulho' do líquido em viva fermentação. Na indústria do alcool podemos observar as seguintes fases: 1) Produção de uma massa mais ou menos fluida pela decocção de batatas, mandioca, cereais etc. em autoclávels. 2) Ajuntamento de 3% de malte moído na temperatura de 50°C., conservando-se a temperatura de 50-60° durante algumas horas e evitando-se elevação à temperatura mais alta, para não destruir a maltase. 3) Refrigeração do 'mosto' até 25° e ajuntamento de lêvedo que começa a desenvolver-se ràpidamente com elevação de temperatura que iria acima de 40° se não fosse controlada por refrigeração, preferindo-se na indústria conservar a temperatura de 25-30°. 4) Destilação do líquido fermentado que em geral tem 10-13° de álcool. — Na indústria moderna fazem também uso de certos microorganismos (da família dos fungos) por um processo bastante delicado, e por isso pouco usado, os quais têm a capacidade de hidrolizar o amido e depois fermentar o açúcar produzido, sem se ajuntar lêvedo. Um outro processo faz uso de ácidos minerais diluídos para o desdobramento do amido. O açúcar, neste caso, é a dextrose, também conhecida como glicose. Na natureza, para tornar mais digeríveis as substâncias amiláceas contidas nas matérias vegetais de que se servem certos animais para a sua nutrição, encontra-se a diástase na saliva de muitos dêstes animais. Assim também na saliva do homem. Pela mastigação bem feita, por exemplo, do pão, êste é ìntimamente embebido de saliva que depois, no ato da digestão, transforma o amido do pão, já pela cocção mais digerível, em açúcar fàcilmente assimilável pelo organismo. Da mesma maneira como fora do organismo, a diástase, do malte transforma o amido da mandioca em açúcar fermentável, sendo essa cozida antes para se tornar mais acessível à ação da maltase, assim atua a diástase da saliva humana. É assim mesmo que no fabrico do cauí dos índios, a saliva das mulheres, ocupadas nesse serviço, produz, do mingau da mandioca cozida, aquêle líquido adocicado que com o tempo começa a fermentar, sendo o resultado um líquido alcoólico de gôsto ácido, devido êste à produção de ácido láctico e de ácido butírico por fermentos contidos no ambiente e nas bocas das indígenas. — Um velho suíço me pediu uma vez explicação do seguinte: antigamente, as mães da aldeia onde passou a sua mocidade, davam aos filhos que tinham de fazer longa caminhada para a escola, uma espécie de chupeta preparada com pano de linho na qual as mães deitavam farinha por elas mastigadas. Na ida para a escola o *Nüggi*, como chamavam a chupeta, era insôsso, mas na volta, quando vinham esfomeados, fazendo a longa caminhada, vinham distraindo a fome com a chupeta que entrementes se tinha tornada adocicada, devido aos cuidados das boas mães. O meu velho amigo na Suíça ficou muito satisfeito com a minha explicação de um fenômeno sobre o qual ele tinha quebrado a sua cabeça durante setenta anos."

Os Tapirapé têm, como os Tupinambá, quatro fases na fabricação da bebida sacarificada pelo fermento (ptialina) contido na saliva: 1) cozer a substância a ser mastigada, 2) mascá-la e assim ajuntar-lhe o fermento contido na saliva, 3) misturar com água a massa mascada, 4) aquecer esta mistura (cf. Staden q 4, Léry 124, Claude d'Abbeville 302). Referindo-se à quarta fase escreve Staden (q 4): "dann lassen sie es widerumb warm werden" ("então aquecem-no de novo"); Léry (124): "... reprenãs chacun morceau l'vn apres l'autre, auec la main, elles les remettẽt dans d'autres vaisseaux de terre qui sont tous prests sur le feu, esquels elles les font bouillir derechef"; Claude d'Abbeville (302): "... de rechef font boüillir le tout sur le feu ..." Estas maneiras de expressão poderiam, talvez, provocar a suposição de ter sido o fogo o que fêz "bouillir", isto é, "ferver" o cauí. Mas já Afrânio Peixoto (Cartas Jesuiticas II 74, nota 20) observa com referência a Anchieta: "O mastigar por moças, dando mais gosto, não é galanteio indígena: a saliva ajuda à sacarificação do almidon pelo fermento; é êste fermento que faz 'ferver' a bebida, e não o fogo, como, inadvertidamente, se poderia supor; há produção de gases e elevação de temperatura, o que esquenta a bebida." Aliás, isto se pode deduzir lendo atentamente o próprio Anchieta (*2* 330),

pois embora que disse acêrca da terceira fase da fabricação: "... depois de ferver dois dias o bebem quasi quente", escreve na frase anterior que trata da segunda fase: "... *o mastigam porque com isso* dizem que lhe dão mais gôsto e *o fazem ferver mais*" (o grifo é nosso).

Também a designação "warm werden" na frase de Staden acima citada difere do verbo "sieden" ("fazer ferver") usado pelo mesmo autor ao tratar da primeira fase da fabricação. Sua ligação com "widerumb" ("wiederum" em alemão moderno), isto é, "de nôvo", "outra vez", parece querer indicar que a referida elevação de temperatura foi produzida novamente pela ação do fogo, não tendo tido o autor a intenção de aludir à ação do fermento. Neste caso, a distinção entre "fazer ferver" e "aquecer" seria especialmente significativa por apontar o fato de, na quarta fase da fabricação, não ser alcançado o grau de ebulição, isto é, 100°C. Sabemos que isto interromperia a fermentação, ao passo que o aquecimento até cerca de 50° a desenvolve. A êsse respeito sejam lembradas também as palavras do professor Lindenberg acima citadas acêrca da segunda fase na indústria do álcool.

Os Tapirapé, em todo caso, aquecem em cima da brasa o líquido misturado com a massa mascada. Em relação com o assunto em questão convém mencionar, aliás, Georg Wilhelm Freyreiss (102) que, no primeiro quartel do século XIX, visitou Espírito Santo, relatando que "os índios da costa preparam o cauí das raízes da mandioca que são cozidas, depois mascadas pelas mulheres, cuspidas numa grande panela e cobertas com água. Ali as deixam fermentar. Também, provàvelmente para acelerar a fermentação, colocam a panela *perto* do fogo" (o grifo é nosso e o texto original desta frase diz: "... auch wohl um die Gährung zu befördern den Topf in die Nähe des Feuers setzt."). O autor alemão acrescenta que esta bebida costuma ser tomada antes de passarem vinte-e-quatro horas.

Digno de nota é, ainda, o fato de os Aweikoma, também chamados de Botocudos de Santa Catarina ou Xokleng, "com intuito de acelerar a fermentação", imergirem numa bebida preparada de mel misturado com água e o suco de xaxim e do caule de coqueiros novos, "pedras redondas, prèviamente aquecidas em grandes fogueiras" (José Maria de Paula 128).

As bebidas cuja fermentação é provocada pela mastigação, podem ser divididas em embriagantes e não embriagantes. À segunda espécie pertence o cauí tapirapé, pois é tomado, como o mencionado por Freyreiss, antes de passarem vinte-e-quatro horas depois da mastigação. O mesmo se dá com o *iolorukuá* dos Umutína do alto Paraguai, a cujo respeito Harald Schultz me comunicou o seguinte: "O processo da fabricação dessa bebida começa com a ralagem das espigas de milho verde. A massa ralada é fervida durante várias horas em grande panela de barro. Para adoçá-la costumam fazer um pequeno bolo de milho verde ralado, enrolam-no em folhas de banana-brava e assam-no em cinza quente. Depois de esfriar é aberto, ligeiramente mastigado e juntado à massa na grande panela. Após o esfriamento completo, a massa é misturada com água e distribuida em muitas panelas e vasilhames pequenos que são guardados até o dia seguinte, isto é, até começar um ligeiro adocicamento. A bebida é

muito cobiçada por adultos de ambos os sexos e crianças e preparada, principalmente, durante a época das festas dos mortos, que é a da maturação do milho. Se começa a 'azedar', não a consomem mais e jogam-na fora."

Da embriaguez produzida pelo cauí tupinambá falam Hans Staden (q 4), Thevet (*1* 121), Léry (127), Gabriel Soares de Sousa (377) e Anchieta (*2* 333). Êste último (*ib.*), tratando dos "impedimentos que há para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios", menciona "seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos há ordinàriamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles há, porque assim moderado quase nunca se embebedam nem fazem outros desatinos." Consta claramente destas palavras do jesuita que para os antigos Tupí da costa, o verdadeiro cauí era, como para os Tapirapé, em primeiro lugar alimento, e que só o "excesso" levou a fazer dêle um meio embriagante. Provàvelmente, um belo dia, observou-se o efeito inebriante daquela iguaria que, por qualquer causa, havia sido guardado por mais tempo que de costume, e aplicou-se esta experiência, então, por ocasiões festivas.

Àquele cauí classificado como alimento comum refere-se, aparentemente, Montaigne (406) quando afirma ser a bebida dos Tupí do Rio de Janeiro "nullement fumeux" ("de nenhum modo embriagante"). Eis o que diz a respeito: "Leur bruvage est faict de quelque racine, et est de la couleur de nos vins clairets: ils ne le boivent que tiede. Ce bruvage ne se conserve que deux ou trois iours; il a le goust un peu picquant, nullement fumeux, salutaire à l'estomach, et laxatif à ceulx qui ne l'ont accoustumé: c'est une boisson tresagreable à qui y est duict."

É necessário, porém, dividir os cauís não embriagantes em mascados e não mascados. Já sabemos que à primeira espécie pertencem os cauís feitos pelos Tapirapé, de milho, mandioca, amendoim e sementes de algodão, sendo da segunda espécie o refresco dos Kamayurá fabricado de água com beiju desmanchado em migalhas. Com referência a mais uma outra tribo tupí, isto é, aos Guajajára do Maranhão, escreve Fróes Abreu (127-128): "... enquanto estive com elles vi beberem muitas cuias de *cauí* e nunca percebi o mais leve symptoma de embriaguez — pelo simples facto de *cauí* não conter alcool... O que se verifica é uma forte tendencia á produção de gazes intestinais, de modo que, algum tempo após as libações do *cauí*, o ambiente torna-se insupportavel... Preparam o *cauí* com o succo da maniocáua recentemente ralada e espremida no tepití; põe-no a ferver até ficar com a consistencia xaroposa, deixam então esfriar e tomam-no ás cuias. O gosto é muito agradavel, doce pelos assucares que se encontram na raiz tuberosa daquella planta, certamente do mesmo genero que o aipim e a mandioca. O *cauí* dos Guajajáras de hoje não é, pois, uma bebida alcoolica, mas um mingáu ralo, feito com o suco e a tapioca duma especie de aipim. Provavelmente, será um xarope de amido e dextrina, adoçado pelos assucares que já se encontram no succo. Se esse líquido fosse submetido á fermentação, certamente daria um licor alcoolico, mas os índios disseram sempre que nunca usam fermenta-lo, o *cauí* era aquillo."

Nas diversas partes da América do Sul há numerosas tribos que tomam e fabricam álcool, e outras, às vêzes vizinhas destas, que o ignoram ou recusam. Das últimas só quero mencionar, além dos Tapirapé, os Guajajára (*ib.*), os Umutína (segundo me informou Harald Schultz) e os Kaiová ou Kainguá, tribo tupí-guaraní a cujo respeito lemos em Ambrosetti (44-45): "El indio Cainguá, en general, es sobrio en el beber; sólo usa del agua y desconocen el placer de las bebidas alcohólicas, á las que tienen desconfianza, porque conocen las consecuencias que acarrea su abuso. Con estas palabras rechazó un indio mi invitación á tomar un poco de caña: *no tomamos ni fabricamos bebidas alcohólicas, porque no queremos emborracharnos, para después pelearnos y matarnos entre hermanos como hacen los Tupis.* Se refería á los indios *Ingains*, que viven al Norte, en el Alto Paraná, en el lugar llamado *Iuitorocai*, entre los cuales siempre hay que lamentar desgracias á causa de las bebidas y borracheras; lo mismo que sucede con los *Kaingangues*, de los que son parientes. La contestación del indio me asombró mucho, y por un momento creí hallarme delante de algún honorable miembro de la benemérita sociedad de templanza, transportado al Alto Paraná; pero después repetí la prueba con outros indios, con igual resultado, y eso, tratándose de un trago de caña, cosa que muchos, sin ser indios, hubieran aceptado sin vacilar y por aquellas alturas mucho más. Como se comprende, esto es en tésis general y no deja de haber excepciones como en todas las cosas; hablo de los indios en estado salvaje, porque los que se hallan en contacto con los blancos van paulatinamente adoptando los vicios propios de estos, como siempre sucede."

Referindo-se às tribos da parte superior da bacia do Xingu que visitou escreve von den Steinen (*2* 213) ser a ausência de bebidas embriagantes entre elas a melhor prova de que não sofreram qualquer influência por parte dos brancos. Êste argumento fica desvalorizado se pensarmos nas tribos sem álcool acima enumeradas e, especialmente, nos Guajajára dos quais alguns grupos têm tido relações com a nossa cultura "por mais de trezentos anos", tendo as suas quatro aldeias próximas do Pôsto Gonçalves Dias "contacto diário com neo-brasileiros" (Wagley *3* 2).

As bebidas fermentadas são tomadas pelos Tapirapé tanto quentes como não aquecidas. Quando, por exemplo, na manhã seguinte à minha chegada a Tampiitaua em 1947, a minha amiguinha Ampitania satisfez o meu desejo servindo-me *monoví-kauí*, tomamo-lo da maneira mais agradável para os Tapirapé e para mim, isto é, bem quente. Ampitania demonstrou a sua afeição enchendo durante a noite um pote realmente giganteso. Devia ter socado e mascado muito. Da massa borbulhante tirou uma boa porção com uma cuia grande, remexeu nesta com uma cuia menor para assim esfriar um pouco o líquido contido, colocou então a cuia grande diante de mim, dando-me numa das mãos a menor como prato e noutra mão outra cuia ainda menor para servir de colher. Eu, sentado na rêde da môça, sorvi com voracidade a sopa quente, adocicada e nutritiva, meio farinhenta e meio granulosa, enchendo sempre de nôvo o meu "prato" na cuia grande, até esvaziá-la completamente.

Mas também o cauí frio é apreciado por êsses índios. Muitas vêzes via alguns dêles acordar no alto da noite e, enquanto os outros estavam dormindo, tomar uma cuiada de cauí que restou num pote tirado do fogo há muitas horas.

Os Tupí descritos pelos quinhentistas tomavam o cauí "vn peu chaut", segundo Léry (126), "tiede", no dizer de Montaigne (406), e, conforme Anchieta (*2* 330), "quase quente, porque assim não lhes faz tanto mal nem os embebeda tanto."

Para os Tapirapé, a bebida mascada e fermentada representa não sòmente o auge de banquetes festivos, mas também a "pièce de résistance" da comida diária, sendo sua importância bem ilustrada pelo fato de o mito do dilúvio terminar nas seguintes palavras: "Quando a enchente acabou, saíram (os sobreviventes) de dentro da terra, e havia cauí e muitos Tapirapé."

Segundo Staden (q 4), os habitantes da aldeia tupinambá costumavam reunir-se festivamente uma vez por mês para tomar cauí de mandioca, ao passo que bebiam cauí de milho ao comerem os prisioneiros de guerra (*ib.* e 2). Léry (126) escreve que os índios faziam o cauí de mandioca e milho em qualquer estação do ano, tomando-o quando queriam divertir-se e, principalmente, quando matavam com solenidade um cativo. Anchieta (*2* 330) relata: "Com o vinho das frutas que é muito forte se embebedam muito e perdem o siso, mas dêste bebem pouco, e sòmente o tempo que elas duram; mas o vinho comum das raízes e milho bebem tanto que às vêzes andam dois dias com suas noites bebendo, e às vêzes mais, principalmente nas matanças de contrários e todo êste tempo cantando e bailando sem cansar nem dormir. Êste vinho comumente o fazem grosso e basto, porque juntamente lhes serve de mantimento."

Entre os índios da parte superior da bacia do Xingu visitados por Herrmann Meyer (*1* 63), o cauí era oferecido na recepção dos hóspedes.

Ehrenreich (*1* 16-17) menciona dos Karajá uma bebida chamada *uiero* e feita duma mistura de milho socado e farinha de mandioca, fervida em água. Depois de esfriar o líquido, as mulheres mascam a borra. A bebida é tomada ao tornar-se azeda. Às vezes juntam-lhe caldo de cana ou mel, fazendo-a, então, ligeiramente embriagante. Krause (*2* 257-258) indica como nome desta bebida o de *iuerúk*, observando ser ela tomada por ocasião de visitas e de qualquer festa, e causar, de fato, certa ebriedade; ouviu falar, ainda, numa bebida chamada *kanué*, feita de milho por êsses índios; mas não ficou conhecendo o preparo.

Os Karajá da aldeia de Santa Isabel tomavam, em 1947, de preferência uma bebida de arroz misturada com milho ou com mandioca. Para isso, a mandioca já cozida era mascada, às vêzes, mas nem sempre. O nome comum das diversas espécies daquela bebida é *kaluxí*. Ehrenreich (*1*) e Krause (*2*) não mencionam êste têrmo, ao menos se não se quer identificar com êle a palavra *kanué* indicada pelo último (ib. 257 e 429). Mas num pequeno vocabulário karajá organizado por Hermano Ribeiro da Silva (148) lemos: "cozimento de mandioca e milho, *calushí*", e frei Luiz Palha (*6* 89) escreve: "É o *calugi* para o karajá o que é o 'cauin' para os tupí."

Um Karajá de Santa Isabel que tinha estado na capital de São Paulo, me disse: "O *kaluxí* é para mim como o cafèzinho para os brasileiros." Queria referir-se com isso ao fato de ser essa bebida tomada em pequenas quantidades repetidamente a qualquer hora do dia a título de estimulante. Assim, por exemplo, quando, em julho e agôsto de 1947, estive naquela aldeia, vi com freqüência a grande panela de *kaluxí* no meio dos homens e rapazes sentados ao lado da casa-de-máscaras e cada um, de tempos em tempos, tomar uma pequena cuia cheia do líquido frio, aquoso e refrescante. Experimentei com prazer não sòmente êste, mas também o *kaluxí* aquecido que as mulheres me ofereceram nas malocas. De fato, o *kaluxí* é para êsses Karajá do Sul, como o *kauí* para os Tapirapé, o prato predileto.

Dos Kayapó do Norte, Krause (*2* 387) não menciona nada de semelhante, indicando que êstes Gê ignoravam o processo de cozer e assavam ou grelhavam todos os alimentos.

Resumindo podemos dizer que os estudados aspectos do complexo do cauí revelam íntimo parentesco cultural dos Tapirapé com os Tupinambá 1) pelo nome da bebida, 2) pela importância da mandioca e do milho no seu preparo, 3) pelas mencionadas quatro fases na fabricação da bebida fermentada pela saliva produzida pela mastigação, 4) pelo grande papel que as espécies de cauí assim fabricadas desempenham na alimentação. Comparado com estas semelhanças, pouco significa "o excesso" dos Tupinambá mencionado por Anchieta. Improvável é que os Tapirapé tenham conhecido a produção de álcool e que tenham, depois, perdido êste conhecimento. Não concordo com a suposição de Haekel (152) segundo a qual a não-existência de bebidas alcoólicas entre êles se deve à influência karajá ou gê.

Sem dúvida, menos chegado do que aquêle parentesco cultural é o que liga os Tapirapé, no tocante ao complexo do cauí, aos Tupí da parte superior da bacia do Xingu. Os habitantes de Tampiitaua têm em comum com os Kamayurá o nome de uma bebida não embriagante, mas de fabricação e função inteiramente diferentes.

Embora bastasse eliminar duas consoantes da palavra karajá *kaluxí* para transformá-la no vocábulo *kauí*, não ouso construir hipóteses acêrca de qualquer conexão entre os dois têrmos. Em todo caso, o *kaluxí* é para os Karajá não sòmente o que o cafèzinho é para os paulistas, mas também o que o *kauí* é para os Tapirapé, quer dizer, um alimento importante. Há, ainda, semelhança na fabricação dessas bebidas dos Karajá e Tapirapé. É verdade, porém, que os primeiros deixam, freqüentemente, de apiicar a mastigação. O fato de os vários *kaluxí* tomados por mim terem sido menos espessos e de composição diversa dos *kauí* de milho, mandioca, amendoim e sementes de algodão que experimentei, talvez não signifique que as mulheres karajá ignoram as receitas dessas bebidas tapirapé. Poderiam tê-las conhecido por intermédio das môças da tribo tupí raptadas pelos Karajá em várias épocas.

Os Tapirapé não comem carne crua nem semi-crua, mas assada na brasa ou grelhada, sendo os peixes menores cozidos na panela. Muitos

peixes são jogados inteiros na brasa, isto é, sem que lhes sejam tiradas as tripas. Lá ficam até estarem carbonizados por fora. Êste preparo lhes dá um sabor delicioso. Aliás, também os Tupinambá da Bahia tratavam dêsse modo o peixe, pois Gabriel Soares de Sousa (376) escreve: "... ao peixe não escamam nem lhe tiram as tripas, e assim como vem do mar ou rios, assim o cozem ou assam."

"Eu cozo" é, em tapirapé: *avún;* "eu asso": *aihýn;* e "eu grelho": *amakaé.* No nheêngatú colhido por Stradelli (116), "assar sôbre o girau a fogo lento" é "*mocáên*" e "expondo a peça à chama viva perto do fogo" é "*sapereca*". Acêrca da relação entre a palavra tapirapé *amakaê* e o têrmo brasileiro "*moquém*", convém considerar as seguintes observações de Recalde (*2* 69): 'Moquem, vernáculo brasileiro, provém de MOKAEM' tupí, voz correspondente a MOKA'ẽ' guaraní. Moquem significa a grelha de assar e não se poderá mais alterar êsse significado já consolidado. No entanto MOKAEM' não quer dizer grelha de assar, sendo simplesmente o mesmo verbo assar. A grelha seria MOKAEM'TAUA, o lugar, o aparelho de assar. Em guaraní MOKA'ẽìTa', sendo ÌTA' o suporte, a grelha de assar."

É preciso mencionar, ainda, o fato de a vogal *o* de outras línguas tupí aparecer em tapirapé, freqüentemente, como *a;* assim, por exemplo, no vocábulo *maia*: "cobra" (têrmo genérico), que figura em Montoya (*2* II 215v.) como "*Mboi*" e em Stradelli (150) como "*Mboia*".

Estudando a vasta distribuição do moquém na América do Sul, Nordenskiöld (*6* 135-137 e mapa 15) distingue dois tipos, a saber: 1) uma plataforma quadrangular de varas apoiadas em quatro, raramente em três estacas, e 2) três varas colocadas como espingardas ensarilhadas entre as quais está atada, horizontalmente, uma grade. Menciona (ib. 136) os Tapirapé entre os representantes do primeiro tipo, baseando-se em Krause (*2*). Êste autor (*ib.* 122, 407, 409, prancha 29 e fig. 269 a-c) encontrou várias subespécies daquele tipo, com três e quatro apoios, sendo um dêles uma árvore; não tinham forquilhas como o moquém tupinambá pertencente ao mesmo tipo (Staden k 4, l 3, m 1, m 2, t 1; Léry 135; Claude d' Abbeville 294) e aparentemente igual ao dos Karajá e Javahé visto por Krause (*2* 251 e prancha 61). Mas os Tapirapé, quanto ao moquém, parecem distinguir-se ainda mais daquelas tribos, pois possuem também, como mostro na foto 44, o segundo tipo discriminado por Nordenskiöld (l.c.) e não mencionado por êle (*ib.*) como existente entre os Tupinambá, Karajá e Javahé. Por outro lado, o mesmo moquém em forma de pirâmide foi encontrado entre os Kayapó do norte (Krause *2* 387 e prancha 25) e as tribos da parte superior da bacia do Xingu visitados por v.d.Steinen (*2* 236 e fig. 30). Resumindo, podemos dizer que os habitantes de Tampiitaua usam ambos os tipos de moquém estabelecidos por Nordenskiöld (l.c.), ao passo que os seus vizinhos, os xinguanos e os Tupinambá são colocados pelo mesmo autor (*ib.*) entre os representantes de um tipo só.

Nos moquéns tapirapé, a altura em que está atada a grelha corresponde às diversas funções, sendo baixa quando querem assar a carne e o peixe, e mais elevada ao secá-los.

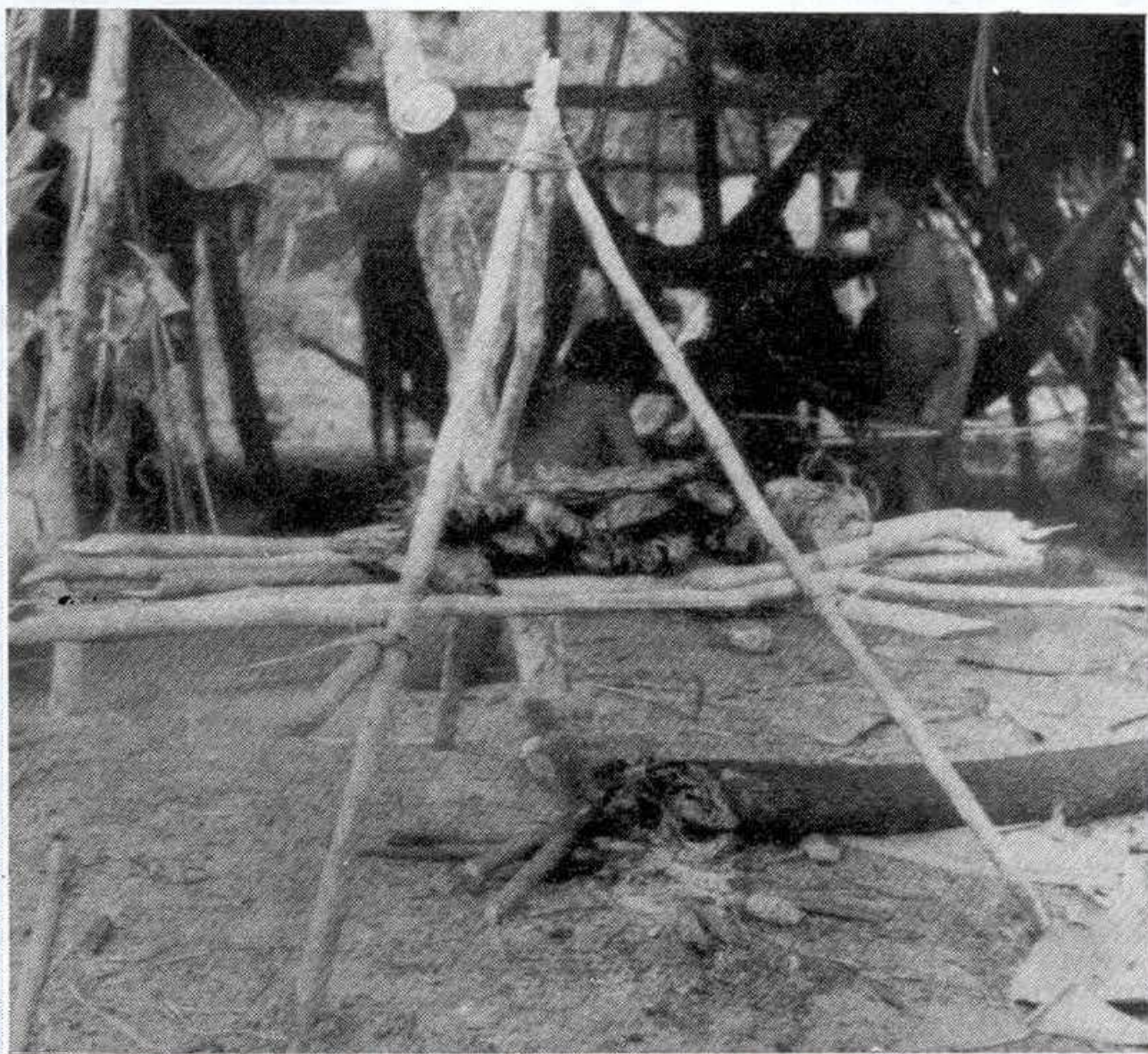



Foto 44 — Moquém triangular com peixes.

Servem de sustentáculos da panela três pedras dispostas ao redor do fogo, como vi também entre os Karajá e como Koch-Grünberg (*2* III 48) observou entre os Taulipáng da bacia do rio Branco. O que Karl von den Steinen (*2* 215) disse acêrca dos xinguanos, isto é: "Os homens assavam, mas nunca cozinhavam", pode ser dito igualmente dos Tapirapé e de numerosas outras tribos sul-americanas (cf. Baldus *7* 142 e Koch-Grünberg *2* III 91, 335, 351). A respeito dos Karajá, Krause (*2* 253) faz uma restrição, observando que "os homens também sabem cozinhar", como mostram, sendo preciso, em viagem, Não se dá o mesmo com os Tapirapé. Êstes não levam panela nas viagens, pois andam a pé e não, como aquêles índios, de canoa, isto é, com facilidade para transportar pesados e quebradiços utensílios de cozinha. Além disso, a divisão de trabalho entre os sexos é tão rigorosa que o homem tapirapé, estando por qualquer razão sem mulher, sente esta falta já pelo fato de não poder comer cozido, se não quer tomá-lo de outras famílias. Por outro lado, os assados de grandes animais costumam ser feitos pelos homens. Só quando a caça é morta perto da aldeia, acontece, em certos casos, que as mulheres a moqueiam.

Também os Tupinambá não se limitavam a moquear, pois Simão de Vasconcellos (pág. LXXXV) escreve: "... huns costumão comer assado, e

cozido ao modo ordinario; o que ha de assar-se sobre brazas, e o que ha de cozer-se em panelas." Mas os Kayapó do norte, por sua vez, como foi acima mencionado, ignoravam, segundo Krause (*2* 387), o processo de cozer.

Tanto para organizar um vocabulário zoológico tapirapé como para averiguar quais os animais comidos ou não pelos habitantes de Tampiitaua ou por determinada parte dêles, mostrei, nesta aldeia, repetidamente, a numerosas pessoas de diferentes idades e sexos, as figuras do livro de Rodolpho von Ihering, intitulado "*Da vida dos nossos animais. Fauna do Brasil*". (Rotermund & Co., São Leopoldo 1934). Causei com essas exibições muitas alegrias e recomendo-as, portanto, aos indianistas como meio de aproximação. Possibilitam, também alto grau de contrôle, pois a identificação de cada animal representado é feita por vários senão por muitos peritos, e o nome é, então, pronunciado repetidas vêzes por numerosas bôcas. Naturalmente, nem sempre basta uma simples olhada para a figura para o índio reconhecer o animal nela representado. Freqüentemente é preciso acrescentar comentários acêrca do tamanho, da côr, dos movimentos, dos gritos e do modo de vida. A respeito de certos insetos, por exemplo, o tamanho das estampas é muito maior do que o do original, dando-se o contrário em relação à maioria dos outros animais. Dificuldade especial oferece a identificação de vários peixes, cujo tamanho natural varia consideràvelmente.

Transcrevo do livro de Rodolpho von Ihering os nomes vulgares e os científicos, omitindo, porém, às vezes, a indicação da espécie. A maioria dos erros provàvelmente cometidos, apesar desta precaução, será, assim espero, fàcilmente corrigida pelos zoólogos. Convém chamar a atenção dos que estudam a distribuição geográfica dos animais para o fato de os Tapirapé desconhecerem os retratados por R. von Ihering, e não mencionados na lista seguinte, pois mostrei tôdas as figuras do livro.

A título de comparação, acrescento ainda, o vocabulário zoológico karajá que colhi em junho de 1947, em Leopoldina (hoje Aruanã), da bôca de Tohobári, homem de cêrca de trinta anos de idade, natural da aldeia de Santa Isabel, e de seu filho Lourenço Ohorí, de doze anos. O valor das letras usadas na reprodução dêsse vocabulário corresponde mais ou menos ao das letras com que escrevo tapirapé. Sòmente o *s* assume, às vêzes, a pronúncia do *th* inglês. O *z* soa como em português. — É sabido que nessa tribo há certas diferenças entre a língua dos homens e a das mulheres, sendo talvez a particularidade principal a êsse respeito, o fato de aparecer, em muitas palavras das mulheres, um *k* que falta nos vocábulos correspondentes usados pelos homens.

Segundo fui informado, os têrmos zoológicos, porém, são, em grande parte, iguais na fala de ambos os sexos. Mas pedindo eu o nome de cutia, Tohobári me disse "*haurí*". Perguntando, depois, separadamente, ao filho, ouvi: "*hakuví*". Quando lhe chamei a atenção para a diferença, Ohorí declarou ter dito a forma das mulheres, enquanto o pai usara a dos homens. Interrogado por mim porque empregava aquela, respondeu: "Porque errei". Como menino de doze anos não convivera, provàvelmente,

o suficiente com rapazes e homens para desacostumar-se de expressões femininas. — Averiguei, ainda, que os sexos dos animais, mesmo diferindo muito pelo aspecto, não são distinguidos em karajá, mas macho e fêmea chamados pelo mesmo nome.

Na lista seguinte, o primeiro têrmo de cada número é tapirapé. As observações a respeito dos Kaingáng refere-se aos índios paranaenses que, em 1946, estudei no Pôsto Indígena do Ivaí, e foram publicadas no meu *Vocabulário zoológico kaingang* (Baldus *11*); os dados acêrca dos Xerénte, obtive organizando, em 1947, com homens desta tribo do Tocantins, um vocabulário zoológico que publiquei na minha "Contribuição à lingüística gê" (Baldus *17*).

MAMÍFEROS

1) ANYRÁ — morcêgo em geral. Não se come. — Karajá: *tyrehe.* Não se come. — Também os Kaingáng não comem quirópteros, mas os Xerénte me declararam a respeito dêsses animais: "Algum homem come".

2) TATÚ — tatu peludo ou peva (*Euphractus sexcinctus*). Homem come. — Karajá: *oha.* Não se come. — Kaingáng e Xerénte comem êste desdentado, considerado no citado livro de R. v. Ihering (*1* 16-17) como "tatu aiva" — "O que significa em tupi: 'tatu ruim', que não se come". Lemos, porém, em Gabriel Soares de Sousa (296): "Tatúpeba é outra casta de tatús maiores que os comuns . . . andam sempre debaixo do chão como toupeiras, e não comem mais que minhocas;. . . e matam-nos os índios que vêem bolir a terra; cuja carne é muito boa." — O tatuetê (*Dasypus novemcinctus*), na fig. 15, não era conhecido dos Tapirapé. Os informantes karajá, porém, chamavam-no *hauedüra* e afirmavam não ser êle comido por ninguém de sua tribo. Entre os Kaingáng e Xerénte todo mundo come êste animal. Entre os Xamakóko do Chaco, só os anciões o comem pùblicamente, ao passo que os outros homens o saboreiam apenas por ocasião duma festa a que mulheres e crianças não podem assistir; dizem ser carne que faz envelhecer (Baldus *1* 96). Referindo-se provàvelmente, a tribos do alto Amazonas, escreve Stradelli (668): "Os indigenas têm pelas carnes de tatu uma concepção muito original, afirmando que elas reunem em as virtudes de todas as outras carnes, e que por via disso mesmo podem ser comidas sempre e impunemente. . ." Entre os Terêno do sul mato-grossense, "muito tempo antes do parto, pai e mãe não comem tatu" (Baldus *7* 72).

3) TAMANUA — tamanduá-bandeira (*Myrmecophaga jubata*). Come-se. — Karajá: *uariri.* Não se come. — Não é comido pelos Kaingáng, mas sim pelos Xerénte. Entre os Xamakóko, só os homens o comem (Baldus *1* 96). Segundo Gabriel Soares de Sousa (289), carne de tamanduá "comem os índios velhos, que os mancebos tem nojo dela". Anchieta (*2* 118) observa a respeito: "É saborosíssimo; dirias que é carne de vaca, sendo todavia mais mole e macia". O inglês Henry Walter Bates que passou onze anos no Amazonas, gostou também do tamanduá-bandeira, achando sua carne assada semelhante à do ganso que, como se sabe, é considerado petisco na pátria dêsse eminente naturalista. Karl von den Steinen (*2* 37-38) escreve: "Desprezamos o tamanduá pela sua gordura repugnante; dizem que a carne dos mais novos não é tão ruim". Quando eu, em 1934, atravessei a Chapada de Mato Grosso, fui informado de que os sertanejos usam carne do tamanduá-bandeira como afrodisíaco.

4) TAMANUÁ-BEVA — tamanduá-mirim. (*Tamandua tetradactylus*). Homem e rapaz comem, menino e mulher não. — Karajá: *uariri-né.* Não se come. — Não é comido pelos Kaingáng, mas sim pelos Xerénte. Entre os Terêno, a mulher grávida e seu marido abstêm-se, por longo tempo, dessa carne, "porque senão o filho morre no ventre da mãe e não sai" (Baldus *7* 72).

5) CHINGÓ — preguiça (espécie[?] da família dos Bradipodídeos). Não se come. A palavra tapirapé pode provocar dúvidas, pois difere completamente do designativo

tupí mencionado por numerosos autores e grafado *aig* por Anchieta (*2* 119), *Hay* por Léry (145), *ahy* por Gabriel Soares de Sousa (301) e *Aí* e *Oú* por Stradelli (299). Por isso, quando em 1948, incumbi Harald Schultz, então meu assistente no Museu Paulista, de visitar os Tapirapé, pedi-lhe perguntar pelo nome que êsses índios dão à preguiça. Schultz conseguiu a confirmação do têrmo por mim colhido, sem tê-lo conhecido antes. Também Gabriel Soares de Sousa (302) afirma que a carne não é comida. Meus informantes karajá não conheceram o animal representado na fig. 18. Mas Machado (84) colheu entre os Karajá o têrmo *Ló-bí-darrê*. Kaingáng e Xerénte não conheceram a preguiça.

6) Tapidjí — tapiti (*Sylvilagus minensis*). Homem adulto come. — Karajá: *kudjo*. Não se come. — Os Xerénte não conheceram o "coelho brasileiro" da fig. 19. Entre os Kaingáng só os velhos comem tapiti; "os novos, se o comessem, ficariam muito preguiçosos".

7) Kuanohó — rato (espécie?). Assim chamaram tanto o rato do mato (*Oxymycterus nasutus*) da fig. 20 como o ratão do banhado (*Myocastor coypus*) da fig. 22. Considerando a grande diferença no tamanho e aspecto geral dêstes dois roedores e aceitando a informação de R. von Ihering (*1* 25) de que o último "no Brasil habita só os Estados do Sul", suponho que os Tapirapé se enganaram. Declararam acêrca de ambos que só o homem os come. Digno de nota é ainda o sufixo aumentativo *ho* quando lemos sôbre o ratão do banhado: "O corpo tem o feitio de um enorme rato, mas pelas dimensões é quasi uma cutia, de pernas baixas e o rabo de rato, quasi do comprimento do corpo, que mede 45 a 55cm." (*ib.*) A mesma palavra tapirapé com o sufixo diminutivo *i*, isto é, *kuanoi*, designa o ouriço-cacheiro de que tratarei sob número 12. — Os Karajá chamam o rato do mato *lootý* e não o comem. Êstes índios não conhecem o ratão do banhado, dando-se o mesmo com os Xerénte. Os Kaingáng comem ambos os animais.

8) Kereroá — rato da taquara (*Calomys longicaudatus*). Homem come. — Os Karajá não conheceram êste rato de rabo comprido da fig. 21 de R. von Ihering. Naturalmente o *kereroá* dos Tapirapé pode ser uma espécie diferente da representada por êste autor. Os Kaingáng declaram que comem o rato da taquara.

9) Anuchá — camondongo que vive em troncos de árvores e não no chão. Não é representado por R. von Ihering.

10) Anochaó — camondongo que faz ninho de palha. Não é representado por R. von Ihering. O sufixo *o* é aumentativo.

11) Vuavedeí — serelepe (*Sciurus spec.*). Homem adulto come. — Karajá e Xerénte não conheceram o animal representado na fig. 23 de R. von Ihering. Os Kaingáng o comem.

12) Kuanoí — ouriço (*Coendu spec.*). Homem come. O parentesco do têrmo com as formas tupí *cuandú* (Stradelli 423) e *coendú* é evidente, sendo, como acima se mencionou, o *i* um sufixo diminutivo. — Karajá: *odé*. Não se come. — Também os Kaingáng não o comem. Os Xerénte me informaram que é comido por "alguns homens e algumas mulheres" de sua tribo.

13) Amphereá — preá (*Cavia aperea*). Homem come. — Karajá: *lootýde* (cf. n.º 7: *lootý*: rato do mato). Não se come. — Os Kaingáng não conheceram o animal representado na fig. 25 de R. von Ihering. Os Xerénte comem preá. As preás assadas que comí nas margens do alto Paraná, eram muito gostosas.

14) Ankuchí, *akutí* — cutia, aguti (*Dasyprocta spec.*). Come-se. Karajá: homem diz: *haurí;* mulher diz *hakurí*. Come-se. — Também Kaingáng e Xerénte comem êste roedor, cuja carne sempre achei saborosa.

15) Kanoanó — paca (*Coelogenys paca*). Come-se. É interessante notar que os Tapirapé ignoram o têrmo tupí *paca*. — Karajá: *haadju*. Só homem come, porque "é muito gorda". Êste roedor, comido pelos Kaingáng de hoje, podia ser comido, entre êles, antigamente, só pelos *pénie*, isto é, por determinadas pessoas de ambos os sexos consideradas as mais resistentes a influências maléficas sobrenaturais e estando, portanto, em condições de aproximar-se sem perigo de um cadáver ou tratar do viuvo e da viuva. Mas mesmo esta gente màgicamente robusta podia comer paca sòmente no mato e não

em casa. Não quero deixar de acrescentar que muitos caçadores brancos consideram a carne dêsse animal a mais saborosa do mundo. — Os Yekuaná visitados por Koch-Grünberg (*2* III 375) consideravam a paca e o aguti "carne leve" que podia ser dada aos doentes. Os Xerénte comem paca.

16) ANGKAMPIYVUANA — capivara (*Hidrochoerus capybara*). Homem adulto come. — Karajá: *kué*. Não se come, mas se mata filhote a fim de lhe tirar os dentes, usados na confecção de enfeites auriculares. — No dizer dos Kaingáng do Ivai, "algum" come. Os Xerénte comem o maior de todos os roedores, e os Xamakóko, fazendo o mesmo, explicam que, comendo sua carne, saberão nadar bem (Baldus *1* 96). — Segundo Karl von den Steinen (*1* 174), a carne da capivara tem gôsto de "óleo de máquina".

17) YPIRAVUIRA — bôto branco (*Inia geoffroyensis*). Não se come. Essa espécie, de água doce, não é representada por R. von Ihering. Joaquim Branco (XVI 213) indica para o bôto branco da Amazônia o nome "pirayaguara", acrescentando que isto quer dizer "peixe-cão" (cf. também Stradelli 132 e 603). O têrmo tapirapé, porém, significa "peixe-ave". — Karajá: *buhá*. Não se come. Também os Xerénte não comem êste mamífero que os Kaingáng do Paraná, naturalmente, não conhecem.

18) AUVANÁ — guará, aguará (*Canis jubatus*). Não se come. — Karajá: *akolá*. Não se come. — Também os Kaingáng, Xerente e Xamakóko (Baldus *1* 96) não o comem.

(*) Os Tapirapé não conheceram o cachorro do mato representado na fig. 40 de R. von Ihering e chamado pelos Karajá *idjoró* (cão é *idjorosá* em karajá). Como êsses índios do Araguaia, também os Xerénte e Kaingáng não comem cachorro do mato.

19) KOANDJÍ — coati (*Nasua narica*). Come-se. — Karajá: *djuxó*. Homem come. Entre os Xerénte e Kaingáng, indivíduos de ambos os sexos comem a deliciosa carne dêsse carnívoro.

20) EIRANA — irara (*Tayra barbara*). Homem come. — Karajá: *dýreni*. Não se come. — Também os Xerénte não comem êste "papa-mel", ao passo que entre os Kaingáng há alguns que apreciam sua carne.

21) MYKURA — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo o zorrilho representado na fig. 45 de R. von Ihering acompanhada do seguinte comentário: "*Zorrilho*. No Rio Grande do Sul é só êste o nome que se dá ao pequeno carnívoro da família *Mustelídeos*, do gênero a que pertence o *cangambá*". No "Dicionário Enciclopédico Brasileiro" (Pôrto Alegre 1943) lemos: "Cangambá (*Conepactus chilensis*). Espécie de carnívoro da família dos mustelídeos, afim do zorrilho. É encontrado no sertão do Brasil Central." É sabido, porém, que "mycura" ou "mucura" é o designativo dado no Amazonas aos marsupiais do gênero *Didelphys* chamados de "gambá" no sul do país (cf. Stradelli 568, R. von Ihering *1* 9). Os Tapirapé não conheceram o gambá (*Didelphys aurita*) representado na fig. 1 de R. von Ihering, o que, aliás, se deu também com os Karajá e Xerénte, em contraste com os Kaingáng. Todos os informantes destas três tribos, porém, ignoraram o zorrilho da figura de R. von Ihering. — Os Tapirapé não comem o animal chamado por êles de *mykura*.

22) CHAUATANANGKA — ariranha (*Pteronura brasiliensis*). Não se come. — Karajá: *djüré*. Não se come. O mesmo disseram os Xerénte e Kaingáng vendo a lontra (*Lutra paranensis*) representada na fig. 46 de R. von Ihering.

23) CHAUVUANOHÓ — onça (*Felis onza*). Homem come. — O têrmo tapirapé compreende tanto a chamada "pintada" ou "canguçu", como a "preta". Em tapirapé, *chauvuana* é "cão" (*Canis familiaris*), sendo *ho* o sufixo aumentativo. O designativo tapirapé para "onça" corresponde, portanto, à palavra composta *jaguareté* (Gabriel S. de Sousa 286), *yâgûareté* (Montoya *2* II 186) ou *Iauareté* (Stradelli 275), sendo "cão" em Montoya (l. c.) *yagûa* e em Stradelli (462) *Iauára* e tendo *eté* a mesma função que *ho* (cf. Montoya *2* II 126 e Stradelli 444). — Karajá: homem diz: *haloé*; mulher diz: *halokoi*. Não se come. Na língua dêstes índios do Araguaia, esta palavra não está relacionada com "cão": *idjorosá*, mas com "gato": *haloene*, dando-se o mesmo em kaingáng (*mi*: onça; *mikuxi*: gato, sendo *xi* o diminutivo). Entre os Kaingáng e os Xerénte "alguns" comem carne de onça. Karl von den Steinen (*2* 37) compara o seu gôsto com o de carne gorda de porco.

24) CHAUVUÁPINIMA — "onça pintada". Stradelli (275): *Iauareté pinima*, sendo *pinima*: "pintado", "colorido" (*ib.* 601).

25) Chauangpytyngó — suçuarana (*Felis concolor*). Homem come. — Karajá: homem diz: *obröra*; mulher diz: *kobröra*. Não se come. — Entre os Kaingáng "alguns" comem o "puma". É comido também entre os Xerénte.

26) Mananggancha'í — gato do mato ou maracajá (*Felis spec.*). Homem come. — Karajá: homem diz: *haloene*; mulher diz: *halokoeni*. Não se come. — Também os Kaingáng não o comem, mas entre os Xerénte é comido por alguns.

27) Tampiira — anta (*Tapirus americanus.*) Homem come — Karajá: *kori*. Homem e "alguma mulher" comem. — Entre os Kaingáng e os Xerénte todo mundo come. Entre os Xamakóko só os anciões podem comer a carne dêsse paquiderme; dizem que os moços ficariam imediatamente velhos e débeis se a comessem (Baldus *1* 95). Os Taulipáng, Makuxí e Yekuaná consideram a carne de anta "pesada", que produz abcessos e cuja influência maléfica deve ser combatida màgicamente (Koch-Grünberg *2* III 374). Na região do Araguaia, certos sertanejos chamam essa carne de "forte".

28) Chiungá — catêto ou caitetu (*Dicotyles tayassu*). Come-se. — Karajá: *holö*. Come-se. — Também os Kaingáng e Xerénte comem êste porco do mato. Os Taulipáng, Makuxí e Yekuaná tratam a carne dos porcos do mato como "pesada" (Koch-Grünberg *2* III 225, 231, 232, 375). Os Yekuaná não comem a língua, o coração e o miolo dêste animal, que é sua caça predileta (*ib.* 335-336). Entre os Tapirapé, porém, encontrei grandes apreciadores do miolo (cf. Baldus *7* 95). A carne dos porcos-do-mato é chamada de "forte" entre sertanejos do Araguaia.

29) Tanchahó — queixada ou taiaçu (*Dicotyles albirostris*). Come-se. — Karajá: *ixa*. Come-se. Êstes índios chamam *ixaní* ao porco doméstico. — Também os Kaingáng e Xerénte comem queixada.

30) Opokú — veado galheiro (*Dorcelaphus dichotomus*). Homem come, mas só quando não tem filho pequeno. — Karajá: *broré*. Come-se. Êstes índios chamam *brorene* ao gado vacum de ambos os sexos e é possível que esta palavra se tenha transformado para *mararé*, têrmo que tinha o mesmo sentido em tapirapé. Também os Xerénte comem aquêle veado. Os Taulipáng e Makuxí tratam-no como carne "pesada" (Koch-Grünberg *2* III 225, 232), ao passo que certos sertanejos do Araguaia acham-na "fraca".

31) Ochinga — veado campeiro ou veado branco (*Dorcelaphus bezoarcticus*). Homem come. — Karajá: *uatí*. Come-se. — Também os Xerénte o comem. — Achei sua carne muito sêca.

32) Mianá — veado pardo ou mateiro (*Mazama americana*). Come-se. — Karajá: *budoe*. Come-se. — Também os Kaingáng e Xerénte comem êste ruminante.

33) Anakuahó — veado virá ou catingueiro (*Mazama simplicicornis*). Come-se. — Por não ser representado no livro de R. von Ihering, deixei de perguntar a seu respeito aos Karajá, Kaingáng e Xerénte.

(*) Os Tapirapé, Xerente e Kaingáng não conheceram o parauacú (*Pithecia monachus*) representado na fig. 66 de R. von Ihering e chamado pelos Karajá *asoni*. Os últimos não comem êste símio.

34) Antamaní — sagüi (espécie?). Homem come. — Os Xerénte me disseram o nome de um sagüi que é comido pelos meninos de sua tribo.

35) Yaí — japuçá-de-coleira (*Callicebus torquatus*). Homem come - Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram êste macaquinho representado na fig. 71 de R. von Ihering.

36) Kaí — macaco prego (*Cebus spec.*). Come-se. Por não ser representado no livro de R. von Ihering, deixei de perguntar a seu respeito aos Karajá, Kaingáng e Xerénte. Comi freqüentemente sua carne e achei-a boa tanto cozida como assada.

37) Kai-ió — bugio ou guariba (*Allouata spec.*). Homem come. (*kaí* cf. n.° 36). — Karajá: *asan*. Não se come. — Entre os Kaingáng, "alguns" comem êste grande macaco, mas outros não queriam experimentar quando horrorizei aos caboclos do alto Ivai, comendo a carne extremamente mole do "barbado". Entre os Xerénte, a mulher não come guariba "porque parece com gente". Aparentemente, os homens dêstes Gê do Tocantins não se impressionam tanto com tal semelhança, pois comem o animal em aprêço.

38) Kokykoky — coatá (*Ateles spec.*). Não se come. — Karajá: *krobi*. Homem come. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram êste macaco representado na fig. 76.

AVES

39) Vuyrá, uyrá — ave em geral. Muitas aves são comidas sòmente pelos homens, contrastando os Tapirapé a êsse respeito com os Xamakóko, pois nesta tribo chaquenha a maior parte das aves é comida pelas mulheres, supondo-se que os homens ficariam imediatamente velhos e impedidos de andar se a comessem. (Baldus *1* 96). O Tapirapé Kamairá deu ao meu companheiro F. C. Kegel 97 nomes de aves.

40) Vuyranchampokáinia — galinha doméstica. Come-se. — No nhêengatú do Amazonas, reproduzido por Stradelli, é simplesmente sapucaia, sem acréscimo de *uirá*: ave, significando *sapucaí*: gritado (Stradelli 122, 218, 640, 641). — Enquanto nessa língua e no tapirapé, o sexo é distinguido só pelo acréscimo dos designativos de macho e fêmea, os Karajá não têm nome que compreenda os dois, chamando o galo *habú* e a galinha *hanekê*.

41) Chanoó — ema ou nhandu (*Rhea americana*). Homem come. — Karajá: *kuseheue*. Não se come. Segundo Krause (*2* 246) êstes índios gostam de comer os ovos de ema cozidos. — Os Xerente comem êste avestruz não conhecido pelos informantes kaingáng do Ivaí. Entre os Xamakóko só as mulheres comem carne de ema; dizem que o homem se tornaria cobarde se a comesse. Como ainda averiguei entre êstes índios do Chaco, os ovos de avestruz são comidos exclusivamente pelos velhos e pelas mulheres, pois supõe-se que, comendo-os um homem moço, morreria sua esposa, deixando-o com muitos filhos pequenos, por ser entre os avestruzes o macho que choca e se encarrega da criação dos pintos (Baldus *1* 96).

42) Oró — uru (*Odontophorus spec.*). Come-se. — Também os Kaingáng comem êste galináceo que os Karajá e Xerénte não conheceram pela representação na fig. 79 de R. von Ihering.

43) Muitú — mutum (*Crax spec.*). Distinguem os sexos, chamando o macho *muitunoó* por ser maior do que a fêmea, e esta *muitupinima*, pois ela, em contraste com êle, é "pintada". Come-se — Karajá: homem diz: *uriti*: mulher diz: *kuriti*. Come-se. — Também os Xerénte comem a carne saborosa desta ave.

44) Inamó — *inambu* (*Crypturus spec*). Come-se. — Karajá: *mueredó*. Não se come. — Os Kaingáng e Xerénte comem a sua carne branca e sêca que lembra galinha.

45) Changkú — jacu (*Penelope spec.*). Come-se. — Karajá: *ohoré*. Não se come. Esta última informação tem especial interêsse, pois o jacú é relativamente freqüente no Araguaia, fácil de caçar e constitui o prato predileto não só dos Tapirapé, mas também dos Kaingáng, Xerénte e dos caçadores brancos em tôdas as regiões sul-americanas onde aparece.

46) Tepangkuá — jaó (*Crypturus noctivagus*). Come-se — Karajá: *djekeke*. Come-se. — Também os Xerénte o comem.

(*) Os Tapirapé não conhecem as pombas representadas por R. von Ihering nas figs. 85 e 86. Vendo a "Pomba de bando" ou "do sertão" ou "Parari" (*Zenaida auriculata*) representada na fig. 85, os Karajá disseram o nome *ptoe*, acrescentando que não comem esta ave. Os Kaingáng e Xerénte comem tôdas as pombas.

(**) Os Tapirapé e os Kaingáng não conheceram o irerê (*Dendrocygna viduata*) representado na fig. 87 de R. von Ihering e chamado *hesoresá* pelos Karajá. Entre êstes índios, o homem come irerê, ao passo que entre os Xerénte, esta ave aquática é comida por todos.

(***) Os Tapirapé e os Kaingáng não conheceram a anhuma ou inhuma (*Palamedea cornuta*) representada na fig. 88 de R. von Ihering e chamada *kabiky* pelos Karajá. Êstes índios e os Xerénte não a comem.

47) Uyrahó — jabiru (*Mycteria mycteria*). Homem adulto come. O nome tapirapé significa literalmente "ave grande". — Karajá: *vuoré*. Não se come. — Entre os Xerénte, alguns homens comem-no. Os Kaingáng não conhecem esta ave. — Eu achei sua carne com muito gôsto de peixe.

48) Mauaní — magoari (*Euxenura maguari*). Come-se. — Os Tapirapé disseram êste nome vendo a garça representada na fig. 91 de R. von Ihering, portanto uma pernalta não da família dos ciconiídeos, mas da dos ardeídeos. — Os Karajá, vendo a mesma figura, deram o nome *uarí*, acrescentando que não comem esta ave. Os Xerénte declararam expressamente que a garça da fig. 91 tem, no seu idioma, o mesmo designativo que o jabiru da figura anterior. A êsse respeito talvez convenha mencionar que magoari é sinônimo de jabirú-moleque.

49) Vuaná — colheireiro (*Ajaja ajaja*). Come-se. O nome tapirapé lembra o do *uará* ou *guará* (Stradelli 222 e 695), ave da família dos ibidídeos (*Eudocimus ruber*) e pernalta como o colheireiro. A respeito dêste, escreve R. von Ihering (*1* 76): "... a delicadeza de sua côr rósea sobressai ainda melhor com o tom purpúreo dos ombros...", acrescentando acêrca do guará: "Vermelho escarlate, todo inteiro, é o guará, ave um tanto menor, mas que em certas regiões, como na Amazônia, ainda hoje se encontra aos milhares..." (*ib.*). Como se vê, ambas as aves apresentam côres vermelhas, se bem que de diversas espécies. — Os Karajá chamam o colheireiro *uareré* e não o comem. (Cf. *uarí*: garça, no verbete anterior). Os Xerénte não comem o colheireiro e os Kaingáng não o conhecem.

50) Akakó — saracura (espécie ?). Os Tapirapé disseram êsse têrmo vendo *Aramides saracura* da fig. 99 de R. von Ihering e declararam que os homens comem esta ave da família dos ralídeos. Os Karajá e Xerénte informaram que não conhecem a ave representada na mencionada figura. Os Kaingáng comem saracura e eu também, nas margens do rio Tapirapé, a comi com prazer, apesar do ligeiro sabor oleoso.

51) Karakaraka — tapicurú. Homem come. Os Tapirapé acharam essa ave da família dos ibidídeos, não representada no livro de R. von Ihering, parecida com a saracura da fig. 99, distinguindo-se dela por ter o bico mais comprido. Gostei da sua carne. Meu companheiro, sr. Kegel, achou-a muito "oleosa".

52) Anangkura — seriema (*Microdactylus cristatus*). Homem come. Quando colhi essa palavra tapirapé, a sua semelhança com "saracura" me fêz pensar que houvesse confusão entre as duas pernaltas representadas no livro de R. von Ihering uma ao lado da outra. Mas os Tapirapé me tiraram as dúvidas e, além disso, encontrei no pequeno vocabulário tapirapé de Kissenberth (*2* 59) o têrmo *arãkori* com a tradução alemã "Strauss-art", isto é, "espécie de avestruz", o que não pode ser outra coisa que seriema, visto que o mesmo autor (ib.) apresenta para "ema" a mesma palavra tapirapé indicada com ligeira diferença gráfica sob número 41, na presente lista. — Karajá: *kudja-kudja*. Não se come. Os Xerénte comem a seriema. Os Kaingáng não a conhecem.

53) Vuangká — biguá-tinga (*Plotus* anhinga). Come-se. — Karajá: *vuykarere*. Não se come. Também os Xerénte e Kaingáng não comem essa ave mergulhadora.

54) Yrevű pevó — urubu comum ou preto (*Catharista atratus brasiliensis*). Não se come. — Karajá: *rará*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem esta ave necrófaga.

55) Yrevű chingű — urubu-rei (*Gypagus papa*). Não se come. — Karajá: *rararesa*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não o comem.

56) Yrevű ampaá — urubu de cabeça vermelha (*Cathartes aura*). Não se come. — Não perguntei aos informantes das outras tribos acêrca desta espécie não representada no livro de R. von Ihering.

57) Tampiikyvanchinga — caracará (*Milvago chimachima* ou espécie parecida). Homem come. — Karajá: *irenĩ*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram o gavião representado na fig. 104 de R. von Ihering; não comem gavião de espécie alguma.

58) Tamyngó — carancho (*Polyborus tharus* ou espécie parecida). Não se come. — Karajá: *hiré*. Não se come. — Os Xerénte não o comem e os Kaingáng não conheceram o gavião representado na fig. 105 de R. von Ihering.

59) Pypypypyó — harpia (*Thrasaetus harpyia*). Homem come. — Karajá: *yraré*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem o gavião-real.

(*) Os Tapirapé não conheceram a coruja-do-campo representada na fig. 107 de R. von Ihering. — Os Karajá lhe deram o nome *kyvĩ*. Não a comem. — Também os Xerénte não comem esta ave de rapina, nem os Kaingáng.

60) Urukureá — mocho orelhudo (espécie ?). Homem adulto come. A palavra dada pelos Tapirapé era conhecida pelos Tupi da Bahia quinhentista, pois Gabriel Soares de Sousa (272) escreve: "Urucuream é uma ave, pontualmente como as corujas de Hespanha; umas são cinzentas e outras brancas; gritam como corujas; as quaes criam no mato em tronco de arvores grossas, e em povoado nas igrejas, de cujas alampadas comem o azeite." — No seu vocabulário nheêngatú do Amazonas, diz Stradelli (708): "Urucuriá — Casta de Strix, do tamanho do Strix flammea europeu, mas muito mais claro,

quasi branco, que vive na espessura da mata e passa o dia, conforme os indígenas afirmam, no oco dos paus". — Karajá: *kudxuruký*. Não se come. — Também os Xerénte não comem essa ave noturna.

61) Vuantori(n)iá — cigana (*Opisthocomus cristatus*). Só os velhos comem esta ave e para isso tiram-lhe a pele, o que, aliás, é feito também pelos poucos neo-brasileiros que não desprezam sua carne, pois pelo seu cheiro penetrante, a cigana é chamada também de "catingueiro" pelos sertanejos, usando os Tapirapé a palavra *ikanching*: "fedendo", com referência a ela. A cigana abunda nas margens do Tapirapé e médio Araguaia e por ser lerda e desajeitada é fácil de caçar. Aquêles índios a matam para emplumar a flecha com suas penas. — Entre outras tribos não colhi dados acêrca dessa ave não mencionada no livro de R. von Ihering.

62) Ypekú — picapau em geral. Homem adulto come. Os Tapirapé assim chamam não só as aves trepadoras da família dos Picídeos, mas também o arapaçu da família dos Dendrocolaptídeos representado na fig. 132 de R. von Ihering. — Os Karajá chamam o picapau: *dosó* e o arapaçu: *adjuesaní*, não comendo nenhum dos dois. — Também os Xerénte e Kaingáng distinguem as aves das duas famílias em aprêço. Na tribo do Tocantins elas são comidas só pelos meninos "por serem muito pequenas". Entre os Kaingáng, porém, qualquer pessoa come picapau e arapaçu.

63) Chyryvá — juruva (*Momotus spec.*). Adultos comem. — Karajá: *hurú*. Não se come. O têrmo karajá corresponde ao nome onomatopaico *hudú* dado a essa ave pelos amazonenses. — Também os Xerénte não comem juruva. Os Kaingáng não o conhecem.

64) Tatauantí — martim-pescador (*Ceryle spec.*). Homem adulto come. — Karajá: *kre*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem essa ave.

65) Vuainomy — beija-flor em geral. Come-se. Os Tupinambá chamavam a estas minúsculas aves da família dos Troquilídeos *guainumbî* na grafia de Anchieta (*2* 124), *gainambî* na de Gabriel Soares de Sousa (274) e *gonambuch* na de Léry (155). — Dos Karajá não consegui obter têrmo para beija-flor, apesar de mostrar-lhes as figuras 112 e 114-116 de R. von Ihering. Também Krause (*2* 424-426) e Palha (*7* 30-31) nas suas listas de nomes de aves em karajá, não indicam designação para esta ave. — Machado (62) dá o têrmo genérico *Ubá-dó* ou *Ubó-do*. — Os Xerénte não comem beija-flor; os Kaingáng, porém, o comem.

66) Yvychangó — taperá. Homem adulto come. Os Tapirapé disseram essa palavra vendo o *Chaetura cinereiventris* da fig. 117 de R. von Ihering. — Karajá: *notiene*. Não se come. O mesmo disseram acêrca da andorinha (*Tachicineta leucorrhoa*) representada na fig. 140 de R. von Ihering, que chamavam com o mesmo nome e que não era conhecida pelos Tapirapé. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram a grande andorinha representada na fig. 117, mas sim a andorinha da fig. 140 e declararam não comê-la.

67) Urutauí — urutau (*Nyctibius spec.*). Homem adulto come. Os Tapirapé disseram o têrmo vendo o curiango tesoura representado na fig. 118 de R. von Ihering, ave de gênero diferente, mas da mesma família dos Caprimulgídeos. — Karajá: *kuakuaré*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem essa ave noturna.

68) Tuichinga — periquito. Homem come. Os Tapirapé disseram êsse têrmo, isto é, "tuí branco", vendo o *Pyrrhura vittata* da fig. 119 de R. von Ihering; não conheceram o tuí (*Psittacula passerina*) representado na fig. 123 do mesmo autor, e chamado *djahidjá* pelos Karajá. Êstes denominam o periquito: *biri* e não o comem, como também não comem aquêle tuí. — Os Xerénte e Kaingáng comem periquito.

69) Arana — arara-vermelha, arara-canga (*Ara spec.*). Homem adulto come. — Karajá: *andedurá*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng comem arara.

70) Kaninê — canindé (*Ara ararauna*). Homem adulto come. — Karajá: *besá*. Não se come. — Os Xerénte comem canindé. — Entre os Tapirapé comi várias vêzes a carne rija desta ave, que, mesmo depois de ser cozida longo tempo, não amolece.

71) Anchoró — papagaio (*Amazona spec.*). Homem adulto come. Os Tapirapé me deram o têrmo vendo o *Amazona aestiva* da fig. 121 de R. von Ihering. — Karajá: *doré*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng comem papagaio e eu também sempre gostei muito da carne das várias espécies dessa ave que comi em diversas partes do Brasil.

72) Tokynó — tucano (*Rhamphastus spec.*). Come-se. — Karajá: *torivuá*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng comem essa ave da mata. — Gabriel Soares de Sousa (263) achou sua carne "muito dura e magra".

73) Pyichiva — espécie de "tucano pequeno", menor do que *tokynó*. Come-se.

74) Anú — anu preto (*Crotophaga ani*). Homem e menino comem. — Os Karajá e Xerénte não conheceram essa ave representada na fig. 125 de R. von Ihering. Também os vocabulários karajá de Krause (*2* 424-426) e Palha (*7* 30-31) não contêm têrmo para ela, mas sim o de Machado (60) que dá o têrmo Atô-atoi-ô. — Os Kaingáng não comem anu.

75) Anachychyryó — anu branco, quirirú (*Octopteryx guira*). Homem e menino comem.

76) Pytauvuyó — bem-te-vi (*Pitangus sulphuratus*). Come-se. — No nheêngatú é *pitaua* (Stradelli 609). — Karajá: *xiteka*. Não se come. — Também os Kaingáng não comem esta ave. Os Xerénte não conheceram o pássaro representado na fig. 127.

(*) Os Tapirapé e os Xerénte não conheceram o cagassebinho (*Serpophaga subcristada*) representado na fig. 128 de R. von Ihering e chamado *xiriri* pelos Karajá. Êstes não o comem. Os Kaingáng comem essa ave da família dos Tyrannídeos.

(**) Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram a borralhara (*Thamnophilus caerulescens*), ave da família dos Formicariídeos, representada na fig. 129 de R. von Ihering, e chamada de *djuvetanohó* pelos Karajá. Êstes índios não a comem.

(***) Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram a lavandeira (*Fluvicola albiventris*) representada na fig. 130 de R. von Ihering e chamada *herevoresá* pelos Karajá. Êstes índios não a comem.

(****) Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram o João-tenenem ou Benterêrê (*Synallaxis spixi*) representado na fig. 131 de R. von Ihering. Os Karajá chamam-no *xiká* e não o comem.

(*****) Os Tapirapé, Xerénte e os Kaingáng não conheceram o João-de-barro (*Furnarius rufus*) representado na fig. 134 de R. von Ihering. Os Karajá chamam-no *chichichichi* e não o comem.

77) Aviá — sabiá (*Turdus spec.*). Mas o sabiá branco (*Turdus amaurochalinus*) da fig. 135 de R. von Ihering não era conhecido nem pelos Tapirapé nem pelos Karajá e Xerénte. Os Kaingáng, porém, o conheceram e afirmaram comê-lo.

(*) Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram o saí amarelo (*Callospiza flava*) da fig. 139 de R. von Ihering. Os Karajá chamaram-no *birini* e afirmaram não comê-lo.

78) Anchoichinghó — soldado, sofrê, corrupião (*Xanthornus jamacai*). Homem adulto come. — Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram êsse pássaro da família dos Icterídeos representado na fig. 141 de R. von Ihering.

79) Angkaé — gralha (*Uroleuca cyanoleuca* ou *Cyanocorax spec.*?) Homem adulto come. — Os Karajá e Xerénte não conheceram o pássaro da família dos Corvídeos representado na fig. 142 de R. von Ihering. Os Kaingáng comem gralha.

80) Champohú — japu (*Ostinops decumanus*). Homem adulto come. Essa ave grande da família dos Icterídeos é também chamada japu-guaçú, correspondendo "guaçu" ao *hu* em tapirapé. — Não havendo figura representando o japu no livro de R. von Ihering, não colhi seus nomes em karajá, xerénte e kaingáng.

RÉPTEIS

81) Changkané — jacaré em geral. Homem come. — Os Karajá distinguem duas espécies, chamando a maior *kabororó* e a menor *korerá*. Não comem nenhuma delas. — Entre os Xerénte, o homem come o rabo do jacaré. Os Kaingáng não comem nada dêle. Dizem os Xamakóko que, entre êles, o homem, comendo um pedacinho do rabo do jacaré, não receberá golpe algum na luta, pois o jacaré come todos e nunca é vencido. É o símbolo da fôrça. Mas só as velhas comem do animal inteiro. (Baldus *1* 96). Segundo Gabriel Soares de Sousa (311), a carne de jacaré "é um tanto adocicada, e tão gorda que tem na barriga banha como porco, a qual é alva e saborosa e cheira bem." Eu comi, no Araguaia, rabo de jacaré adulto, achando a carne agradàvelmente tenra e tão *sui-generis* que não lembrava nem peixe nem carne de mamífero algum.

82) Chauvatí-pevoú — cágado. Assim disseram os Tapirapé vendo o *Hydraspis hilarii* da fig. 147 de R. von Ihering. Comem a carne e os ovos. — Karajá: *krodunini*. Não se come. — Também os Kaingáng não comem mas um velho desta tribo me disse que os Guaraní comem cágado. Os Xerénte comem êste réptil.

83) Chauvatió — tartaruga. Come-se. Êsse têrmo, que significa "tartaruga grande", foi dito à vista da "tartaruga do mar" (*Talassochelis carreta*) representada na fig. 149 de R. von Ihering. É provável, porém, que se refira a "tartaruga da Amazônia" (*Podocnemis expansa*). — O mesmo se dá com a palavra karajá *krodní*. Os Karajá e Xerénte comem as tartarugas grandes e seus ovos.

(*) Não colhi o designativo tapirapé para tracajá (*Podocnemis cayennensis*) não representado no livro de R. von Ihering, mas vi os habitantes de Tampiitaua comerem um dêsses pequenos quelônios que tinham pegado quando subira a margem arenosa do rio para botar ovos. O animal inteiro e, ao seu lado, os ovos, foram assados na brasa. — Os Karajá chamam esta tartaruga de água doce *krodú*. Segundo meus informantes, ela é comida por êsses índios do Araguaia. Krause (*2* 258), porém, faz a seguinte restrição a respeito: "Só gente velha come tracajá e seus ovos; os moços desprezam-nos, considerando ter seu uso conseqüências ruins". — Os Xerénte comem tracajá e também eu comi freqüentemente e sempre com prazer a carne e os ovos dêste réptil.

84) Chauvatí-été — jaboti (*Testudo tabulata*). Come-se — Karajá: *krodubana*. Não se come. — Os Xerénte comem êste animal. No território dos Kaingáng do Ivaí não existe jaboti. Dizem os Xamakóko que entre êles, só as mulheres comem êste réptil, pois se os homens o comessem ficariam lerdos e apanhariam na luta (cf. Baldus *1* 96). Segundo Gabriel Soares de Sousa (300), a carne do jaboti "é muito gorda, saborosa e sadia para doentes". Achei-a muito mole quando a comi, na margem do Tapirapé.

85) Chauvachí-amperanchí — matamatá (*Chelys fimbriata*). Homem come — Karajá: *uema*. Não se come. — Os Xerénte não conheceram êsse quelônio da Amazônia representado na fig. 151 de R. von Ihering.

86) Vendo a "cobra de duas cabeças" (*Amphisbaena alba*) representada na fig. 153 de R. von Ihering, os Tapirapé disseram simplesmente *maiá* ou *máia*, têrmo que designa cobra em geral. Declararam que não comem êste animal. Os Karajá chamaram o mesmo lacertílio *irubió*. Êles e os Xerénte disseram que não o comem. Os Kaingáng não conheceram semelhante animal. — O nome genérico karajá para cobra é *hemonlala*.

87) Taná — lagartixa. Não se come. Os Tapirapé deram êsse nome tanto ao *Hemidactylus mabuia* da fig. 154 de R. von Ihering, como também ao *Diploglossus fasciatus*, da fig. 155. Os Karajá chamaram aquêle *torikoko* e não conheceram êste. Disseram não comer *torikoko*. Também os Xerénte e Kaingáng não comem lagartixa.

88) Amereva — (*Mabuia agilis*). Não se come. — Karajá: *busytu*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram êsse lacertílio representado na fig. 157 de R. von Ihering.

(*) Os Karajá chamaram *asará* o teiídeo (*Microblepharus maximiliani* representado na fig. 158 de R. von Ihering e disseram que não o comem. Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram êsse animal

89) Chichuputereva — teju ou lagarto (*Tupinambis teguixin*). Não se come. — Karajá: *uatelé*. Não se come. Entre os Xerénte, "algum homem come". Os Kaingáng do Ivaí disseram que "hoje alguns comem, mas os antigos não comiam". No Paraguai comi freqüentemente e com prazer a carne dêsse grande lacertílio e sei que também no Brasil muita gente a aprecia.

90) Anemy — sinimbu (*Iguana tuberculata*). Homem adulto come. — Karajá: *kuré*. Come-se. – Entre os Xerénte, o homem come êste animal. Os Kaingáng não o conheceram.

91) Kamechoránia — Assim disseram os Tapirapé vendo o papa-vento (*Anolis punctatus*) da fig. 161 de R. von Ihering. Declararam que não o comem. — Os Karajá chamaram *kurení* tanto êste iguanídeo como dois outros da mesma família representados por R. von Ihering nas figs. 162 e 163 (*Anisolepis undulatus* e *Enyalius iheringi*). Disseram que não comem nenhum dêles. — Os Xerénte não conheceram *Anisolepis undulatus* e informaram a respeito dos outros dois que não os comem. Os Kaingáng não conheceram nenhum dos três.

92) Koviná — truira-peva (*Hoplocercus spinosus*). Não se come. — Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram êste lacertílio da fig. 164 de R. von Ihering.

93) Maichiningó — cascavel (*Crotalus terrificus*). Não se come. *Boicininga* em Gabriel Soares de Sousa (308) e *Mboia-cininga* em Stradelli (142, 521). — Karajá: *hemonlala uerodí* (sendo uerodí o guizo). Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem cascavel. — Cf. os têrmos genéricos tapirapé e karajá para cobra sob n.º 86.

94) Maiayva — jararaca (*Lachesis lanceolatus*). Não se come. Gabriel Soares de Sousa (307-308) escreve o nome tupinambá *gereraca* e afirma que "os índios" comem a carne desta serpente. — Karajá: *hemonlala nohetidesé*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem jararaca.

95) Okumaní — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo a coral falsa (*Oxyrhopus trigeminus*) da fig. 181 de R. von Ihering e a coral verdadeira (*Micrurus corallinus*) da fig. 183 do mesmo autor. Não se come. — Os Karajá não conheceram a primeira e chamaram a coral verdadeira *hohomari*. Apesar da diferença na acentuação, a semelhança com o têrmo tapirapé é notável. Machado (65) dá o vocábulo *Utu-rê-çá* para "coral" (*Elaps sp.*). Não a comem. — Os Xerénte deram o mesmo nome a ambas as cobras e disseram que não as comem. Os Kaingáng só conheceram a coral verdadeira e afirmaram que não a comem.

96) Urukukú — surucucu (*Lachesis mutus*). Não se come. — Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram esta serpente que, segundo R. von Ihering (125) é rara, não existindo no sul do Brasil. Acrescenta o mesmo autor (ib.): "Os índios amazônicos apreciam sua carne como ótimo petisco, o que aliás P. le Cointe confirmou após experiência própria."

97) Maioó — sucuri ou boiuçu (*Eunectes murinus*). Não se come. Literalmente, a palavra tapirapé significa "serpente grande". Segundo Gabriel Soares de Sousa (306), "os índios e alguns portugueses comem" a carne desta serpente, "e dizem ser muito gostosa". — Karajá: *leri*. Não se come. — Também os Xerénte não comem sucuri. Os Kaingáng não conheceram a maior serpente do mundo, representada na fig. 185 de R. von Ihering.

(*) Os Tapirapé e Kaingáng não conheceram a cobra-nova ou "jararaca do banhado" (*Drymobius bifossatus*) da fig. 186 de R. von Ihering. — Os Karajá chamaram-na *vuyhý*. Êles e os Xerénte disseram que não comem êste animal.

98) Machukyrý — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo a cobra-cipó (*Chironius*) da fig. 187 de R. von Ihering e declararam que não comem êste animal. — Os Karajá chamaram-no *hatedöd*. Êles, os Xerénte e os Kaingáng não comem cobra-cipó.

ANFÍBIOS

99) Tayra — Os Tapirapé disseram êste têrmo, vendo os girinos representados na fig. 191 de R. von Ihering, a lagarta de borboleta da fig. 464 e a crisálida de borboleta da fig. 465. Disseram que comem êsses girinos. *Tayra*, na terminologia de parentesco, é designativo de filho, usado pelo homem.

100) Choí — rã. Homem adulto come. Os Tapirapé disseram essa palavra vendo *Nototrema fissipes* da fig. 192 de R. von Ihering. — Os Karajá e Kaingáng não conheceram esta rã. Os Xerénte disseram que não a comem.

101) Kororó — sapo (*Bufo marinus*). Não se come. Segundo Gabriel Soares de Sousa (313), os Tupinambá da Bahia comiam *cururú*. — Os Karajá chamaram *krooté* tanto êste sapo como também as rãs das figs. 197 e 199 de R. von Ihering. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem sapo e rã.

102) Chyioó — untanha (*Ceratophrys spec.*). Homem adulto come. — Karajá e Xerénte não conheceram o batráquio representado na fig. 196 de R. von Ihering. Os Kaingáng afirmaram que não comem untanha.

103) Vuavá — rã. Homem adulto come. Os Tapirapé disseram essa palavra vendo *Leptodactylus caliginosus* da fig. 197 de R. von Ihering.

104) Mantereva — Assim disseram os Tapirapé vendo a rã (*Dendrobates tinctorius*) da fig. 198 de R. von Ihering. Acrescentaram que não comem êste batráquio. — Karajá: *hoi*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram esta rã.

105) Kurtáua — perereca (*Hyla spec.*). Homem come. — Karajá: *uaritete*. Não se come. Também os Xerénte e Kaingáng não comem perereca.

106) Choipapevó — rã (*Phyllomedusa spec.*). Homem come. — Karajá: *kroodteurá*. Não se come.

PEIXES

107) Ypirá — peixe em geral. Meu companheiro de viagem Rev. F. C. Kegel colheu 54 nomes de peixe em tapirapé.

108) Chavevuyra — raia dágua doce em geral. Come-se. Gabriel Soares de Sousa (338) escreve *jabubirá* e observa que as raias da Bahia "são muito saborosas e sadias". — Karajá: *boró*. Não se come. — Os Xerénte, porém, comem êsses seláquios. Os Kaingáng não os conhecem.

109) Pirampokó — Literalmente, "peixe comprido". Assim chamaram os Tapirapé a bicuda (*Sphyraena barracuda*) da fig. 224 de R. von Ihering, afirmando que comem êste peixe do mar que também entra em água doce, segundo me informou o dr. Antenor Leitão de Carvalho do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

110) Ampakochingó — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo o peixe-galo (*Selene vomer*) da fig. 226 de R. von Ihering, e acrescentaram que comem êste animal. Sem dúvida confundiam-no com outro peixe, pois o dr. Leitão de Carvalho me informou que aquêle peixe do mar não entra em água doce, onde há, porém, peixes de aparência semelhante.

111) Chauevychanché — Os Tapirapé disseram êste têrmo vendo o linguado (*Achiurus lineatus*) da fig. 227 de R. von Ihering, acrescentando comerem êste peixe que, segundo o dr. Leitão de Carvalho, entra em água doce. Também R. von Ihering (158) afirma que há linguados "perfeitamente adaptados à água doce, e que por isso se encontram mesmo no Alto Amazonas e em Mato Grosso". A palavra tapirapé parece ser composta de *chavevuyra*: raia (cf. n.º 108) e *chanché*: irmã do pai (dito pelo homem), significando, portanto, "tia paterna da raia". Esta hipótese torna-se mais razoável se considerarmos que ambos os peixes têm o corpo completamente achatado e os olhos numa só face. Convém lembrar também, que a denominação kaingáng da centopéia significa literalmente "sogro da cobra" (Baldus *11* 157). — Os Karajá chamavam o linguado da figura de R. von Ihering *usú* e declararam que não o comem. — É sabido que o aspecto esquisito dêsse peixe não impede que seja muito procurado em nossos mercados pelos numerosos apreciadores.

112) mairampeyá — Os Tapirapé disseram êste têrmo vendo o baiacu pinima (*Spheroides spengleri*) da fig. 234 de R. von Ihering e acrescentaram que comem êste peixe marinho. Segundo o mesmo autor (*ib.* 158) há baiacus adaptados à agua doce no alto Amazonas e em Mato Grosso.

113) moó — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo a moreia (*Lycodontis moringa*) da fig. 248 de R. von Ihering e afirmaram que, entre êles, o homem come êste animal. Provàvelmente, confundiram o peixe marinho como o muçum (*Symbranchus marmoratus*) que muito se parece com a moreira e vive na água doce.

114) Purangké — puraquê ou peixe elétrico (*Electrophorus electricus*). Homem come. — Karajá: *kuaurú*. Não se come. — Entre os Xerénte, "algum homem come" puraquê. Os Kaingang não o conhecem.

115) Chechoó — pirarucu (*Arapaima gigas*). Homem come. — Karajá: *bdoleké*. Come-se. — Os informantes xerénte chamaram êste grande peixe com o nome tupí *pirarukú*, usado pelos neo-brasileiros e explicaram a falta de um têrmo próprio na sua língua afirmando haver "pouco pirarucu no Tocantins". — Os Kaingáng, naturalmente, não conheceram êste gigante das águas amazônicas.

116) Chechó — Êste pequeno peixe muito apreciado pelos Tapirapé é, provàvelmente, o jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*). No capítulo V aludi à possibilidade de ser a palavra tapirapé parte do nome da aldeia *Chechotaua*. Acêrca das relações entre o *chechó* e o *chechoó*, isto é, o "*chechó* grande", convém citar o que Stradelli (467) observa sôbre êsses dois peixes de escama, de água doce, com tamanhos tão diferentes. Segundo êste autor, os pescadores do baixo Amazonas dizem ser o jeju a melhor isca para pegar pirarucu de anzol. Indica esta especificação uma relação mágica?

(*) Os Tapirapé e Kaingáng não conheceram o jaú (*Paulicea lütkeni*) representado na fig. 259 de R. von Ihering e chamado *hadinihika* pelos Karajá. Êstes índios e os Xerénte comem jaú.

117) OROVÍ — sorubim (*Pseudoplatystoma corruscans*). Come-se. — Karajá: *dsané*. Come-se. — Também os Xerénte e Kaingáng comem sorubim.

118) TAUVAUNÁ — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo o bagre do rio (*Pseudopimelodus zungaro*) da fig. 261 de R. von Ihering e afirmaram comer êste peixe. Os Karajá e Xerénte não o reconheceram. Os Kaingáng declararam comê-lo.

119) TORORCPY — Assim os Tapirapé chamaram o bagre ou mandi pintado (*Pimelodus clarias*) da fig. 262 de R. von Ihering, afirmando que comem êste peixe. — Karajá: *hatisebý*. Come-se. — Os informantes Xerénte e Kaingáng não conheceram êste peixe.

120) CHANIÁ — bagrinho (*Pimelodus*). Come-se. — Os Karajá e Xerénte não conheceram êste peixe representado na fig. 263 de R. von Ihering. Os Kaingáng afirmaram comê-lo.

121) ITAIAÍ — cambeva (*Pygidium brasiliensis*). Come-se. — Os informantes karajá, xerénte e kaingáng não conheceram êste peixe representado na fig. 264 de R. von Ihering.

122) CHANIAUHÓ — mandi (*Pimelodella brasiliensis*). Cf. n.º 120: *chaniá*. Come-se. Karajá: *hatí*. Come-se. — Os Xerénte não conheceram êste peixe da fig. 265 de R. von Ihering. Os Kaingáng disseram que o comem.

123) ATAVACHIPEVA — cascudo-espada (*Loricaria spec.*). Come-se — Karajá: *ryryene*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng comem êste peixe.

124) MORÓ — cascudo (*Plecostumus spec.*). Come-se. — Karajá: *ryrý*. Cf. n.º 123. Come-se. — Também os Xerénte e Kaingáng comem cascudo.

125) AMOATÁ — tamboatá (*Callichthys spec.*). Come-se. Léry (166) escreve *Tamouata* e Gabriel Soares de Sousa (355) *Tamoatá*. Segundo Plínio Ayrosa (*4* 148), "o sentido dêsse nome provàvelmente encontra-se na variante *camboatá*, de *kaábo-atá*, o que anda pelo mato (apud Rodolfo Garcia, *in* Revista Inst. Hist. Bras., vol. 94, 75), 'porque êsses peixes dotados de fachos papilosos ricamente vasculares, que lhes servem para a respiração, podem perambular livremente por terra, quando pretendem mudar de águas'." Convém ventilar, porém, a possibilidade de uma relação entre as palavras tapirapé *amoatá* e *amatáua*, podendo esta última, que significa "bigode", aludir às barbas do peixe em questão. Aliás, os Tapirapé pegam e apreciam muito o tamboatá e têm uma dança para representá-lo. — Karajá: *rahý*. Come-se. — Também os Xerénte comem êste peixe, ao passo que os Kaingáng não o conhecem.

126) AMOATAÚ — Os Tapirapé chamaram com esta palavra o cuiú-cuiú (*Doras marmoratus*) representado na fig. 271 de R. von Ihering afirmando que o comem. Êste peixe, distinguido pelo sufixo aumentativo do *amoatá*, assemelha-se a êle por ter igualmente barbas, mas também pela particularidade de viajar por terra. — Karajá: *ehý*. Come-se. — Os Xerénte e Kaingáng não conheceram êsse peixe.

127) ANAMPÁ — tuvira (*Carapus fasciatus*). Homem come. — Karajá: *omá*. Não se come. — Os Xerénte comem êste peixe; os Kaingáng não o conheceram.

128) ANTANGKOPANÁ — pirá-tamanduá (*Sternarchus curvirostris*). Come-se. — — Karajá: *vuyký*. Não se come. — Xerénte e Kaingáng não conheceram êste peixe.

129) AKANÁ — acará (*Geophagus brasiliensis*). Come-se. — Karajá: *vuorerue*. Come-se. — Xerénte e Kaingáng comem êste peixe.

130) CHANGKONÁ — joaninha ou jacundá (*Crenicichla spec.*) Come-se. — Karajá: *bedevoko vuederé*. Come-se. — Também os Xerénte comem êste peixe desconhecido para os Kaingáng.

131) TUKUNARÉ — tucunaré (*Chichla spec.*). Come-se. Êste peixe, que alcança meio metro de comprimento, é um dos mais apreciados pelos Tapirapé e por êles morto com arco e flecha. Como não é representado no livro de R. von Ihering, deixei de perguntar a seu respeito aos informantes das outras tribos.

132) VUANANAÓ — corumbatá (*Prochilodus spec.*). Come-se. — Karajá: *k(e)nahaka*. Come-se. Também os Xerénte comem êste peixe. Os Kaingáng não o conheceram.

133) Vuananaí — Os Tapirapé disseram esta forma diminutiva do têrmo apresentado sob. n.º 132, vendo o chimboré (*Anostomus kneri*) da fig. 279 de R. von Ihering junto à fig. 278 que mostra o corumbatá. De fato há, com exceção da cabeça, muita semelhança entre êsses peixes nas figuras, sendo a fig. 278 um pouco maior que a outra. Afirmaram os Tapirapé que comem *vuananaí*. — Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram o peixe da fig. 279.

134) Ipiáua — piava (*Leporinus spec.*). Come-se. Karajá: *pytontý*. Come-se. — Os Xerénte e Kaingáng também comem piava.

135) Ipiràpechova — lambari-guaçu. Come-se. Os Tapirapé disseram êste têrmo, que literalmente significa "peixe chato amarelo", vendo *Tetragonopterus rutilus* da fig. 282 de R. von Ihering. — Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram êste peixe.

136) Pekakuhama — lambari-mirim (*Characidium fasciatum*). Come-se. — Karajá: *huí*. Come-se. — Os Xerénte não conheceram êste peixe representado na fig. 283 de R. von Ihering. — Os Kaingáng têm um têrmo genérico para os lambaris e comem todos.

137) Aikyngapeva — peixe cachorro ou saicanga (*Acestrorhamphus hepsetus*). Come-se. — Karajá: *laté*. Come-se. Também os Xerénte e Kaingáng comem êste peixe.

138) Tanayra — traíra (*Hoplias malabaricus*). Come-se. — Karajá: *adomoé*. Come-se. — Os Xerénte e Kaingáng também comem traíra.

139) Ipiránionó — piranha em geral (gêneros *Pygocentrus* e *Serrassalmus*). Come-se. — Karajá: *djuetá*. Come-se. Os Xerénte também a comem. Os informantes kaingáng não conheceram o *Pygocentrus piraya* representado na fig. 288 de R. von Ihering.

MOLUSCOS

140) Ity — concha em geral. — Karajá: *katará*.

141) Champoroá — Assim disseram os Tapirapé vendo *Planorbis peregrinus* na fig. 316 de R. von Ihering. Não se come.

142) Tatytá — *Strophocheilus oblongus*. Não se come. — Karajá: *yhó*. Não se come. — Os Xerénte também não comem êste molusco. Os Kaingáng não conheceram o animal da fig. 321 de R. von Ihering.

CRUSTÁCEOS

143) Machiy — camarão de água doce ou pitu (*Bithynis spec.*). Come-se. — Karajá: *hesekà*. Não se come. — Os Xerénte também não comem. Os Kaingáng não conhecem.

144) Vuananó — caranguejo de água doce em geral. Literalmente: caranguejo grande. Come-se. Segundo Gabriel Soares de Sousa (358-360), os Tupinambá da Bahia davam aos "caranguejos do mato" que se "criam na terra, sem verem nem tocarem água do mar", o nome "guoanhamú ou "guanhamú". - Karajá: *odemahi*. Não se come. — Também Xerénte e Kaingáng não comem caranguejo.

145) Vuapema — Esta palavra, que significa literalmente "caranguejo chato", foi dito ao verem os Tapirapé e "guaiá das pedras" (*Panopaeus herbsti*) na fig. 356 de R. von Ihering. Afirmaram que comem êste caranguejo.

ARACNÓIDES

146) China — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo o escorpião (*Tytius bahiensis*) da fig. 362 de R. von Ihering, e afirmaram que não o comem. — Os Karajá chamavam-no *etytiboró* explicando ser *boró* o designativo de "*raia*" (cf. n.º 108) e *etytí*: "seco", pois para êles o escorpião seria uma espécie de raia que vive no sêco. Esta idéia

se torna compreensível, considerando ser para os índios, como também para nós, o que mais impressiona em ambos os animais do Araguaia, a longa cauda armada de perigoso ferrão, cuja picadura causa dores violentíssimas. Machado (70) menciona um escorpião chamado *odé-marri*. Karajá, Xerénte e Kaingáng não comem escorpião.

147) Chanó — aranha em geral. Não se come. O têrmo corresponde ao *ñandú* em Montoya (2 I 82) e *iandú* em Stradelli (109). Os Tapirapé conhecem várias das aranhas representadas no livro de R. von Ihering, sem distingui-las, todavia, por nomes especiais. Chamam a teia de aranha *chanó-iní*, sendo *iní* também o designativo da "rêde-de-dormir". Os Karajá chamam *kochurukú* a aranha em geral, distinguindo, porém, com os seguintes acréscimos feitos a êste vocábulo, as aranhas representadas por R. von Ihering: *-kanan-xilelaré*: aranha das casas (*Blechroscelis*), da fig. 364; *-riauré*: meirinho (fam. *Salticidae*), da fig. 365: *-hu ká:* caranguejeira (*Homeomma*) da fig. 367. Naturalmente, êstes índios, como os Xerénte e Kaingáng, não comem aranha.

148) Tantevoga — carrapato em geral. Não se come (com exceção daqueles carrapatos que são tirados diretamente do corpo humano). — Karajá: *kohari*. Como os Tapirapé e em oposição aos Xerénte e Kaingáng, os Karajá não distinguem os carrapatos representados por R. von Ihering. Nem êles, nem os Xerénte e Kaingáng, comem tais ácaros.

MIRIÁPODES

149) Amoévaí — piolho de cobra (*Leptodesmus*). Não se come. — Karajá: *yryry-bodó*. Não se come. Também os Xerénte e Kaingáng não comem êstes diplópodos.

150) Amoá — piolho de cobra (*Rhinocricus*). Não se come. — Os Karajá designaram com o mesmo têrmo, tanto êste animal da fig. 391 de R. von Ihering, como o da fig. 390, ao qual se refere o verbete precedente.

151) Chapeauá — centopeia (*Scolcpendra*). Não se come. Os Karajá não conheceram o animal representado na fig. 393. Machado (66) colheu o têrmo *Turrú-rient* para *Scolopendra spec.*. Os Xerénte e Kaingáng afirmaram que não comem centopeia.

INSETOS

152) Tokorí — gafanhoto em geral. Não se come. — Karajá: *sei*. Não se come. — Também os Xerénte e Kaingáng não comem gafanhoto.

153) Tokoró ambipém — esperança. Não se come. Os Karajá e Kaingáng não conheceram êste ortóptero, representado na fig. 397 de R. von Ihering. Os Xerente não o comem.

154) Tokoró — Os Tapirapé disseram esta palavra à vista da jequitiranaboia (*Fulgora lanternaria*) da fig. 430 de R. von Ihering. Não consegui averiguar se estabecem alguma relação entre êste homóptero e os insetos mencionados nos verbetes 152 e 153, ou se se trata de uma confusão. Em todo caso, não tem palavra parecida com jequitiranaboia ou jaquiranaboia. No vocabulário nheêngatu de Stradelli, "*tucura*" é gafanhoto. — Os Tapirapé e Xerénte afirmaram que não comem o animal representado na fig. 430. Os Karajá e Kaingáng não o conheceram.

155) Kyngeyma — taquarinha sêca. Fasmídeo. Não se come. Provàvelmente, a palavra tapirapé é composta de *kynga*: osso, e *yma:* sufixo negativo, o que seria bem significativo considerando-se o aspecto dêsse inseto quando imóvel, pois então parece-se com um graveto, sendo por isso, também chamado de "bicho pau". — Os Karajá não conheceram êste ortóptero representado na fig. 398 de R. v. Ihering. Os Xerénte e Kaingáng afirmaram que não o comem.

156) Tiraná — louva-a-deus. Mantídeo. Não se come. — Karajá: *dobió*. Não se come. Também os Xerénte não comem êste ortóptero. Os Kaingáng não conheceram a *Stagmatoptera predicatoria* da fig. 399.

157) Pykapykaua — grilo (*Gryllus spec.*). Não se come. A palavra tapirapé está relacionada com o têrmo genérico para borboleta, isto é, *pykápyká* (cf. n.º 170). Os Karajá não conheceram o grilídeo representado na fig. 400. Os Xerente e Kaingáng afirmaram que não o comem.

158) Ygechuchauana — paquinha (*Gryllotalpa spec.*). Não se come. — Karajá: *dysi*. Não se come. — Também os Xerénte não comem êste grilídeo. Os Kaingáng não conheceram êste animal, representado na fig. 401.

159) Anavé, anaué, araué — barata (*Blatella germanica* L.). Não se come. Já no capítulo vii tratei do importante papel desempenhado por êste inseto na vida dos Tapirapé, mencionando também a correspondência entre o têrmo empregado por êstes índios e o designativo tupinambá indicado por Léry. — Os Karajá chamaram o blatídeo da fig. 402 (*Periplaneta*): *vualá*, afirmando que não o comem. Também os Xerénte e Kaingáng não comem barata.

160) Kupií — cupim em geral. Não se come. — Karajá: *kodó*. Não se come. — Os Xerénte e Kaingáng também não comem isópteros.

161) Chichinó — libélula. Os Tapirapé disseram esta palavra, não só à vista do cavalo-de-cão (*Aeschnidae*) representado na fig. 412, como também do neuróptero da fig. 409. Chamaram *chichina* o icneumonídeo da fig. 511 e o vespídeo (*Synoeca*) da fig. 529. Os quatro insetos mencionados estão representados com as asas abertas, fato êsse que, talvez tivesse levado os índios a ver semelhanças e pronunciar os têrmos, que se distinguem um do outro pelo sufixo aumentativo. No vocabulário nheêngatu de Stradelli (248), libélula é *Iacina*. Os Tapirapé afirmaram que não comem os quatro insetos em questão. — Os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram os representados nas figs. 409 e 511. A libélula é chamada *kúryda* pelos Karajá, não sendo comida por êles nem pelos Xerénte. Os Kaingáng não conheceram o cavalo-de-cão da fig. 412. — Os Karajá chamam as vespas em geral: *robinadé*. Êstes, os Kaingáng e os Xerénte não comem tais insetos.

162) Ámpeámpeí — Os Tapirapé disseram e repetiram esta palavra vendo as representações de insetos tão diferentes, como os seguintes: psocídeo (*Atropos*), da fig. 413; tisanóptero, da fig. 415; barata dágua (*Belonostoma*), da fig. 422; notonecta, da fig. 423; percevejo da cama (*Acanthia lectularia*), da fig. 424; cercopídeo, da fig. 425; afídeo, pulgão da roseira (*Aphis rosae*), da fig. 428; cicacídeo, cigarra (*Zamara tympanum*), da fig. 429; buprestídeo (*Conognatha*), da fig. 450; meloídeo (*Lytta*), da fig. 451; brenthidae (*Brenthus*), da fig. 452; curculionídeo (*Heilipus*), da fig. 453; curculionídeo (*Entimus*), da fig. 454; cerambicídeos, das figs. 455 (*Lophnocercus*), 456 e 457; cocinelídeo (*Neda*), da fig. 458; estafilinídeo (*Paederus*), da fig. 459; hidrofilideo (*Hydrophilus*), da fig. 462. Não se come. — Dêsses insetos, os Karajá, Xerénte e Kaingáng não conheceram os representados nas figs. 413, 415, 422-425, 428, 450-452, 454-459, 462. Os Karajá chamaram a cigarra da fig. 429 *dykó-dykó* e o curculionídeo (*Heilipus*) da fig. 453 *vuarelé*. Nenhuma das mencionadas tribos come os insetos indicados neste verbete.

163) Kyva — piolho de cabeça (*Pediculus capitis*). Come-se êstes parasitas catando-se das pessoas queridas. Aliás, devido ao fato de êsse inseto estar sempre relacionado com determinada pessoa, ouvi o designativo tapirapé sòmente em ligação com o possessivo, isto é, *chekyva*: meu piolho, *anenekyva*: teu piolho, *ikyva*: seu piolho. — Karajá: *tyburú*. Come-se. — Não vi os Xerénte e Kaingáng comerem piolhos da cabeça.

164) Inimákyrynga — piolho da rede-de-dormir (*iní*: rede-de-dormir), provàvelmente a muquirana (*Pediculus vestimenti*). É maior que o piolho da cabeça, e me atacou dolorosamente, ao passo que nunca tive qualquer dos inúmeros piolhos-de-cabeça dos Tapirapé, apesar de ter-lhes oferecido muitas oportunidades de transmigração. Os habitantes de Tampiitaua comiam o piolho da rêde, quando o pegavam em flagrante. Segundo Soares de Sousa (325), êste inseto existia também entre os Tupinambá.

(*) Os Tapirapé, Xerénte e Kaingáng não conheceram a efeméride da fig. 410 chamada *lookó* pelos Karajá.

165) Mechuá — Os Tapirapé disseram e repetiram esta palavra vendo as representações dos seguintes hemípteros geocores: reduvídeo, barbeiro (*Triatoma megistus*), da fig. 417; pirrocorídeo (*Dysdercus ruficolis*), da fig. 418; coreídeo, da fig. 419; pentato-

mídeos, das figs. 420 e 421. Não se come. — Os Karajá e Xerénte não conheceram êstes insetos. Os Kaingáng apenas conheceram o coreídeo.

166) YPEHAGA — Os Tapirapé disseram e repetiram êste nome vendo as representações dos seguintes coleópteros: passalidae (*Neleus*), da fig. 439; lucanidae (*Leptinopterus*), da fig. 440; cetonidae (*Gymnetes*), da fig. 442; melolonthidae (*Macrodactylus*), da fig. 443; rutelidae (*Pelidnota*), da fig. 444; carabidae (*Galerita*), da fig. 445; cicindelidae ((*Tetracha*), da fig. 446; erotylidae (*Cypherotylus*), da fig. 447. Não se come. — Os Karajá não conheceram nenhum besouro dessas figuras.

167) BYREMA — dynastidae (*Coelosis*) e escarabídeo (*Phanacus*). Não se come. — Os Karajá não conheceram o primeiro dêstes dois coleópteros representados nas figs. 441 e 449, dando ao último o nome *korivué* e afirmando que não o comem.

168) ANERECHINGA — lymexilonidae (*Atractocerus*). Não se come. — Os Karajá não conheceram êste coleóptero da fig. 448.

169) TAKURERERÉ, TAKUARERERKA — vagalume em geral; *takú*: quente. Não se come. — Karajá: *dokré*. Êstes, os Xerénte e os Kaingáng não comem tais insetos.

170) PYKÁPYKÁ — Os Tapirapé denominaram com êste têrmo, genèricamente, os lepidópteros, tanto as borboletas como as mariposas, não distinguindo famílias e espécies. Disseram ainda o mesmo nome vendo os membracídeos das figs. 426 e 427 e o tricóptero da fig. 463. Como já foi mencionado no verbete 99, chamam *tayra* a lagarta e a crisálide. Em oposição a outros "povos-naturais" (cf. Thurnwald 106), os Tapirapé conhecem a metamorfose das borboletas. Não comem êsses animais em nenhuma fase de sua vida. — Karajá: *otixá*: borboleta em geral; *idjerema-yb*(e)*do*: mariposa em geral; *idjaré*: lagarta e crisálide de ambas. Não se come. Não conheceram os insetos das figs. 426, 427 e 463. — Os Xerénte e Kaingáng não comem nenhum dos insetos mencionados no presente verbete.

171) Ií — mosquitinho noturno hematófago, talvez espécie de bigui ou birigui (*Phlebotomus*).

(*) Não colhi entre os Tapirapé o designativo de mosquito pólvora (*Culicoides spec.*). Os Karajá chamam êste inseto *manurá*.

172) IPIÓ, IPICETÉ — borrachudo, pium (*Simulium spec.*). Come-se, pegando-o em flagrante. A palavra pium e a descrição do simuliídeo já aparecem em Gabriel Soares de Sousa (283). — Karajá: *lokó*. Duvido que esta palavra seja idêntica a *lookó*, designativo karajá da efeméride da fig. 410, pois esta, pela aparência, não pode ser confundida com o pium. Não vi os Karajá comerem pium. Os Xerénte e Kaingáng afirmaram que não o comem.

173) IPIOCHINGA — lambe-olhos (*Trigona duckei*). Pegando-o em flagrante, come-se. Esta abelha, aliás a menor de tôdas as abelhas do mundo, não figura no livro de R. von Ihering, razão pela qual deixei de averiguar o seu nome nas outras línguas índias.

174) TANCHIÓ, TANCHIÚ — mosquito-muriçoca (*Anopheles spec.*). Pegando-o em flagrante, come-se. Entre os mosquitos descritos por Gabriel Soares de Sousa (283) figuram "*inhatium*" e "*nhatium-açú*". Claude d'Abbeville (255) escreve "*Iation*" e Marcgrave (257) "*Nhatiu*" e "*Yatium*". No vocabulário kamayurá de Karl von den Steinen (*2* 539) lemos "*yatsiu*". — Karajá: *ahí*. Não vi êstes índios comerem muriçoca. Os Xerénte e Kaingáng afirmaram que não a comem.

175) MERÚ — Os Tapirapé disseram e repetiram esta palavra vendo as representações da mosca dos estábulos (*Stomoxys calcitrans*) da fig. 494, os estratiomiídeos (*Tachina melanopyga* e *Hermetia illucens*) das figs. 497 e 498, e a varejeira (*Cochlionyia macellaria*) da fig. 499. Não se come. Gabriel Soares de Sousa (282) escreve: "Merús são outras moscas grandes e azuladas que mordem muito. . ." No vocabulário nheêngatú de Stradelli (525), *merú* é "mosca" e *merurupiára* é "varejeira". — Os Karajá dão às moscas o nome *kohó*. Êles, os Xerénte e os Kaingáng não comem êsses insetos.

176) MUTUKA — mutuca (*Chrysops* e *Erephopsis*). Não se come. — Os Karajá chamaram êstes dois insetos representados nas figs. 495 e 496 *auarórodu*. Êles, os Xerénte e os Kaingáng não comem mutuca.

177) IORA — pulga (*Pulex irritans* ou *Ctenocephalus canis* ?). — Karajá: *idjorosádaburú*: pulga do cão (*idjorosá*: cão; cf. verbete n.º 23).

178) TONGÁ — bicho-do-pé (*Tunga penetrans*). Staden (v 2) escreve "*Attun*", Léry (160) "*Ton*", Gabriel Soares de Sousa (326) "*tunga*". — Karajá: *kohoná*.

179) CHAUANAKAÓ — Os Tapirapé disseram esta palavra vendo o mutilídeo representado na fig. 518 e conhecido por "formiga chiadeira" por causa do som que emite quando se o segura, e por "oncinha" ou "piolho de onça" por causa de seu desenho. Um etimólogo audacioso talvez possa explicar a palavra tapirapé como "canto do cão" ou mesmo "da onça", considerando ao lado do som e das manchas os têrmos mencionados no verbete 23, considerando ainda o fato de ser *kaó* o nome de determinado canto em tapirapé e de corresponder ao têrmo guaraní *guahú*, que significa "o latido dos cachorros" (Recalde *1* 68). Os Tapirapé não comem êste inseto.

180) TAIYVA — formiga de fogo (*Solenopsis geminata*). Não averiguei o seu nome em outros idiomas índios pelo fato não figurar no livro de R. von Ihering.

(*) Os Tapirapé não conheceram a cuiabana (*Prenolepis*) da fig. 519. Os Karajá chamaram-na *djumatyta*, e me indicaram, ainda, o têrmo *kolabore* como designativo de outra formiga pequena. Não se comem tais insetos.

181) MAMANGAO — mamangaba (*Bombus spec.*). Os Tapirapé afirmaram que comem o mel desta grande abelha, o qual é classificado como "imprestável" por R. von Ihering (256). Chamam tôdas as espécies de abelhas e de mel: *ei* ou *eirá* e comem o mel de vinte abelhas diferentes. O meu companheiro F. C. Kegel colheu 29 nomes de abelhas em tapirapé. — Os Karajá, porém, não conheceram a mamangaba da fig. 532, mas me deram como têrmo genérico para "abelha" o vocábulo *bdeiú* e para "mel": *iuvý*.

182) KAUEAUÁ — mandaçaia (*Melipona spec.*). Come-se o mel desta abelha, aliás considerado saborosíssimo também pelos brancos. — Dos Karajá não obtive designativo especial da mandaçaia representada na fig. 533. — Os Xerénte e Kaingáng tinham nome para esta abelha e afirmaram que comem o seu mel.

183) TATEÍ — jatai (*Trigona spec.*). Come-se o mel gostoso desta pequena abelha, cujo nome no idioma das outras tribos deixei de averiguar por não haver sua figura no livro de R. von Ihering. — De outra espécie de *trigona*, a saber, do lambe-olhos, tratei sob número 173.

184) ANCHOVA — Os Tapirapé assim chamaram uma pequena abelha preta que se enrola no cabelo e que, segundo êles, não produz mel. Talvez seja a irapuã ou arapuá (*Trigona ruficrus*) cujo mel, de fato, é pouco e, no dizer de R. von Ihering (256), "não presta". Não figura no livro dêsse autor.

185) KAUA — vespa em geral. Come-se as larvas assando-as nas células do ninho e tirando-as, depois, de seus cubículos, com uma vareta ou por meio de pequenas pancadas da mão. Homens e mulheres comem tôdas as larvas de vespas. Consideram-nas petiscos especiais e comem-nas, em geral, misturadas com farinha de mandioca.

186) YVYRAANTANA — uma vespa que vive em árvore (espécie?). Comi com os Tapirapé suas larvas brancas de 2cm de comprimento. O gôsto acentuadamente de farinha e, nas partes não afumadas, adocicado, não era desagradável. Provinha da substância quase líquida da larva e não da sua pele. Muitas larvas ainda se moviam por não terem ficado tão perto do fogo como as outras. Vivas e mortas, porém, foram comidas sem distinção.

*

Da lista antecedente podemos deduzir:

I) Não há parentesco lingüístico entre tapirapé e karajá. Isto, aliás, é evidenciado também pela comparação de todo o material lingüístico tapirapé colhido por mim, com os vocabulários karajá publicados por Ehrenreich, Krause, Palha e Machado. O vocabulário organizado por

êste último é o mais rico em designativos de animais. Contém muitos têrmos zoológicos que eu não tenho, mas também lhe faltam muitos dos que apresento aqui. Entre os têrmos colhidos por Machado e por mim, que designam o mesmo animal, há muitos perfeitamente idênticos, outros mais ou menos diferentes entre si, e alguns completamente diferentes. Numerosos dos "mais ou menos diferentes" representam a diversidade entre o idioma dos homens e o das mulheres. Posso mencionar, ainda, que os vocabulários zoológicos xerénte e kaingáng não mostram parentesco nem entre si, nem com aquêles dois idiomas. (cf. Baldus *17* 39-41).

II) Com exceção do coatá (n. 38), não há animal que seja comido pelos Karajá e não pelos Tapirapé, mas há numerosos mamíferos, aves, répteis, anfíbios, peixes e crustáceos comidos por êstes e não por aquêles.

III) Com exeção do morcêgo (n. 1) que entre os Xerénte, "algum homem come", e fora também o teju (n. 89) que, entre êstes índios, "algum come" e entre os Kaingáng do Ivai "hoje alguns comem, mas os antigos não comiam", não existe animal que seja comido por essas duas tribos e não pelos Tapirapé. Os animais comidos por êstes últimos e não pelos Xerénte são: a irara (n. 20), o colheireiro (n. 49), o biguá-tinga (n. 53), a harpia (n. 59), o mocho (n. 60), o juruva (n. 63), o martim-pescador (n. 64), o beija-flor (n. 65), o urutau (n. 67), a rã (n. 100) e os crustáceos (ns. 143 e 144). Os animais comidos pelos Tapirapé e não pelos Kaingáng são: o tamanduá-bandeira (n. 3), o tamanduá-mirim (n. 4), o ouriço (n. 12), o gato do mato (n. 26), o biguá-tinga (n. 53), o martim-pescador (n. 64), o urutau (n. 67), o anú (n. 74), o bem-te-vi (n. 76), o jacaré (n. 81), o cágado (n. 82), a untanha (n. 102) e o caranguejo (n. 144).

IV) Vemos, portanto, que das quatro tribos em questão, são os Tapirapé os que comem o maior número de diferentes animais, dando-se o contrário com os Karajá.

V) Assim como as quatro tribos diferem entre si quanto à língua, diferem também em relação a determinados conceitos de comestibilidade.

VI) A maioria dos animais comidos pelos Tapirapé e não pelas outras três tribos é considerada, entre aquêles índios, comida exclusivamente do homem.

VII) Enquanto que, entre os Tapirapé, há numerosos mamíferos e aves e vários répteis, anfíbios e peixes que são comidos exclusivamente pelos homens, apenas figuram como comida masculina, entre os Karajá, a paca (n. 15), o coati (n. 19), a anta (n. 27) e o coatá (n. 38). A respeito da paca, reputada ótima carne por muitos caçadores brancos e apreciada entre os Tapirapé e Xerénte por ambos os sexos, convém lembrar o fato de êsse roedor ter sido comido, entre os antigos Kaingáng, sòmente pelas pessoas consideradas mais resistentes a influências maléficas sobrenaturais. Talvez também os informantes karajá quisessem fazer supor maior robustez do próprio sexo quando explicaram que, entre êles, só o homem come

paca, "porque é muito gorda". É gorda mesmo e exige, comida em grande quantidade, um bom estômago, sendo, por isso, estranho que os índios Yekuaná a tenham em conta de "carne leve", que podia ser dada aos doentes. Também o coati é muito gordo, pelo menos segundo a experiência que tive com exemplares adultos. Tratando da anta, que, aliás, entre os Tapirapé é comida só pelo homem, ao passo que entre os Karajá o homem e também "alguma mulher" a comem, já mencionei as conseqüências perniciosas que, na crença de índios do Chaco e das Guianas seriam acarretadas pelo consumo de sua carne. O coatá é evitado completamente na cozinha tapirapé e comido, entre os Karajá, só pelo homem, talvez devido ao seu aspecto grotesco ou à facilidade de ser domesticado, pois R. von Ihering (*1* 65) escreve a seu respeito: "Gabam os caçadores sua carne como sendo talvez a melhor caça da Amazônia".

VIII) Também entre os Xerénte, o número de animais que são comidos exclusivamente pelo homem, é pequeno. São: o morcêgo (n. 1), o bugio (n. 37), o jabiru (n. 47), o jacaré (n. 81), o teju (n. 89), o sinimbu (n. 90), e o puraquê (n. 114). Dêsses animais, o morcêgo não é comido em nenhuma das outras tribos em aprêço; o bugio, que a mulher Xerénte não come "porque parece com gente", também entre os Tapirapé é comido só pelo homem, entre os Kaingáng só por "alguns" e entre os Karajá por ninguém; o jabiru e o puraquê são, entre os Tapirapé, exclusivamente comida de homem e, entre os Karajá, comida de ninguém, ao passo que os Kaingáng não os conhecem; o jacaré, do qual o homem xerénte come o rabo, é comido, entre os Tapirapé, só pelo homem, entre os Karajá e Kaingáng por ninguém; o teju, apesar de sua carne ser tão agradável para o paladar de muitos brancos, não é comido nem pelos Tapirapé, nem pelos Karajá e, entre os Kaingáng, só por alguns modernos; o sinimbu, prato muito apreciado pelos Karajá, é comido, entre os Tapirapé, só pelo homem e desconhecido entre os Kaingáng. Vemos, portanto, que entre os animais que, na tribo dos Xerénte, são comidos sòmente pelo homem, há um único que, em outra tribo, é comido por todos: o sinimbu, petisco de todos os Karajá.

IX) Para os Kaingáng do Ivai não existe animal que possa ser comido só pelo homem ou só pela mulher. Aliás, nem para os Tapirapé nem para os Karajá e Xerénte existe animal cujo consumo seja restrito ao sexo feminino. A êste respeito, as quatro tribos em aprêço contrastam com os Xamakóko do Chaco, entre os quais o veado, o jaboti, a ema e a maioria das outras aves são comidas exclusivamente pelas mulheres.

X) Essa exclusividade não representa privilégio, mas tem, segundo as informações dadas pelos índios, a finalidade de proteger o homem contra influências maléficas, pois êste ficaria lerdo e apanharia na luta se comesse jaboti, se tornaria covarde se comesse carne de veado e ema, e ficaria imediatamente velho e impedido de andar se comesse certas outras aves. Também entre os Karajá e Xerénte a restrição do consumo de determinado animal aos homens não se apresenta como prerrogativa dêstes, mas antes como tentativa de eximir o outro sexo de comer carnes

indigestas ou por qualquer razão pouco apetitosas. Cada vez que contava aos Tapirapé que, entre outras tribos, a mulher ficaria doente e até mesmo morreria se comesse os animais de cuja carne devia abster-se, era informado que para mulher tapirapé não faria mal comer os animais cuja carne costuma ser consumida só pelos homens. Segundo Kamairahó, a mulher não come tal carne espontâneamente. Isto significa não haver, nestes casos, abstenção ligada ao sobrenatural. Aliás, os mamíferos, aves, répteis e peixes considerados os mais saborosos tanto pelos Tapirapé e pela maioria dos outros índios como também pelos brancos, são comidos pelas mulheres daquela tribo tupí, não comendo elas os animais que, em geral, tão pouco são apreciados por nós. — Embora pareça arriscado procurar as relações entre os conceitos de comestibilidade e a posição social dos sexos, convém mencionar que *a*) entre os Xamakóko, a mulher desempenha papel predominante (Baldus *1* 64); *b*) a cultura tapirapé mostra, em traços essenciais, a preponderância do homem; *c*) importantes aspectos da cultura kaingáng revelam equiparação dos sexos.

XI) Com referência aos conceitos de comestibilidade, a idade tem, entre os Tapirapé e Xerénte, menos importância que o sexo; muito pouca entre os Kaingáng; entre os Karajá, nenhuma. Na enumeração dos animais comidos exclusivamente pelo sexo masculino, os Tapirapé mencionaram, acêrca da maior parte, que só o "homem" os come, especificando acêrca de dois (anú preto, n. 74, e anú branco, n. 75), que "homem e menino" os comem, e explicando em relação ao resto: "homem sim, menino não". Os animais comidos, segundo essas informações, só pelo "homem adulto" são: o tamanduá-mirim (n. 4), o tapiti (n. 6), o serelepe (n. 11), a capivara (n. 16), o jabiru (n. 47), o mocho (n. 60), o picapau (n. 62), o martim-pescador (n. 64), o taperá (n. 66), o urutau (n. 67), araras e papagaios (ns. 69-71), o soldado (n. 78), a gralha (n. 79), o japu (n. 80), o sinimbu (n. 90), a rã (n. 100) e a untanha (n. 102). Acêrca da cigana (n. 61), os Tapirapé declararam que só os velhos a comem, e com referência ao juruva (n. 63) disseram que esta ave é comida exclusivamente pelos adultos. Entre os Xerénte, os picapaus (n. 62) são comidos só pelos meninos, "por serem muito pequenos", e, entre os Kaingáng do Ivai, só os velhos comem tapiti (n. 6).

XII) Os animais não comidos por Tapirapé algum, são: o morcêgo (n. 1), o bôto (n. 17), o guará (n. 18), a ariranha (n. 22), o coatá (n. 38), os urubus (ns. 54-56), o carancho (n. 58), a lagartixa (n. 87), *Mabuia agilis* (n. 88), o teju (n. 89), o papa-vento (n. 91), o truira-peva (n. 92), as cobras (ns. 93-98), o sapo cururu (n. 101), os moluscos (ns. 140-142), os aracnóides (ns. 146-148) (excetuando os carrapatos tirados do corpo humano), os miriápodes (ns. 149-151) e os insetos (ns. 152-186) (com exceção dos que são pegados em flagante sugando sangue humano e excetuando também certas larvas e mel). A maior parte dos animais não comidos pelos Tapirapé é conhecida pelos Karajá, Xerénte e Kaingáng e também não comida por estas três tribos, excetuando-se o morcêgo, comido por "algum homem" xerénte, o coatá, comido pelo homem karajá, e o teju, comido por "algum homem" xerénte e alguns modernistas kaingáng.

XIII) Assim como fui informado de que à mulher tapirapé não faria mal comer os animais cuja carne costuma ser consumida só pelos homens (cf. item X), ouvi também que os animais não comidos por nenhum Tapirapé tampouco prejudicariam aquêle que os comesse. Há, porém, certos animais comidos exclusivamente pelo homem, a saber: a anta (n. 27), o veado galheiro (n. 30), a ema (n. 41) e o jacaré (n. 81), que, comidos pelo pai de criança pequena, fariam esta adoecer e morrer. Segundo os informantes karajá, os animais não comidos por componentes de sua tribo provocariam doenças se fôssem comidos. Os Xerénte indicaram apenas acêrca de dois animais as razões pelas quais não são comidos por todos: a mulher não come guariba (n. 37) "porque parece com gente" e o picapau (n. 62) é comido só pelos meninos "por ser muito pequeno". Em contraste com essas razões tão afastadas de pensamento mágico que qualquer materialista branco as teria dito, ficaram, pelo menos, duas explicações dadas pelos Kaingáng do Ivaí, a saber: que o tapiti (n. 6) é comido só pelos velhos, pois "os novos, se o comessem, ficariam muito preguiçosos", e que a paca (n. 15) era comida, nos tempos antigos, exclusivamente por determinadas pessoas consideradas as mais resistentes a influências maléficas sobrenaturais. Quanto a outros animais não comidos, se limitavam os Kaingáng e Xerénte a dizer que já "os antigos" não os comiam.

XIV) Tôdas as diferenças acêrca dos conceitos de comestibilidade, tanto entre as diversas tribos como entre estas e os brancos, são fenômenos exclusivamente culturais, contribuindo para evidenciar, portanto, a importância da cultura na vida humana.

*

Acêrca da alimentação animal convém acrescentar as seguintes observações:

Os Tapirapé não tomam o sangue dos animais, pois o consideram mau.

Apesar da distância entre Tampiitaua e o rio, e não obstante a vida de habitante da mata e lavrador não permitisse assumir o peixe papel tão grande na alimentação dos Tapirapé como na dos aquáticos Karajá tem êsse animal, para aquêles índios, maior importância do que qualquer outro. Desde pequeno vive o Tapirapé procurando peixinhos no córrego pegado à aldeia. Sonha haver abundância de peixe em determinados lugares e, admitindo-se ràpidamente a notícia dada por tais sonhos, organizam-se excursões coletivas para pesca. É o peixe sua principal fonte de gordura animal e de cálcio. O cálcio está nas espinhas que, trituradas e misturadas a um môlho fortemente apimentado, são o quebra-jejum mais apreciado. Sendo êsse um prato frio, a carne de peixes é comida no dia anterior, bem quente e obrigatòriamente acompanhada de farinha de mandioca. Causei espanto geral quando, comendo pela primeira vez em Tampiitaua, peixinhos assados, não os fiz acompanhar pela farinha. Meu amigo

Vuanomanchí (Fot. 8) declara que peixe sem farinha é ruim, gesticula e cospe, como se sentisse mau cheiro, querendo levantar-se para trazer-me da sua farinha. Uma mulher que come sentada ao meu lado, imediatamente me oferece a sua. De tôdas as figuras do livro zoológico que lhes mostrei, eram sempre as dos peixes que chamavam mais atenção. A maioria das danças de máscaras a que assisti, representava peixes, e há uma dança sem máscaras na qual a maior parte do texto do canto consiste na palavra *ypirá*. Foi êste têrmo genérico para peixe que ouvi, também, quase tôdas as vêzes que perguntei pela causa de uma doença, não significando, porém, que o fato de ter comido peixe fizera mal ao doente, mas que para dentro do corpo dêste tinha sido atirada uma espinha de peixe, como projétil mágico, por um feiticeiro maligno. Dizem ainda que todos os espíritos dos morros e da água comem peixe, não se referindo a outro alimento dêles. E, como já foi dito no comêço dêste capítulo, o peixe, ao lado da mandioca, é o único alimento mencionado na descrição do segundo céu, dada pelos Tapirapé, isto é, do mítico céu invisível que está acima do nosso céu visível. Não deixam de acrescentar que, nesse caso, se trata de "peixe com muita gordura".

Não sei se há razões mágicas que determinam e em que medida, o costume de comer vivos os carrapatos, os piolhos e os outros parasitas pegados em flagrante no corpo humano. Em todo caso, convém ouvir também, a respeito, um especialista em nutrição. Escreve Silva Mello (24): "Quem não tem visto macacos engaiolados catando os companheiros e, no caso de encontrarem pulgas, comê-las com indizível prazer? A ocupação é interessante e deve ter maior significação que a de um simples passatempo. As pulgas, os carrapatos e os piolhos são animais vivos, provàvelmente possuidores de virtudes alimentícias especiais, talvez do gênero dos hormônios, das secreções internas, das vitaminas, da qualidade das albuminas, etc. E tal prática não é usada sòmente pelo macaco, senão também pelo homem, sob variadas modalidades. Os primeiros descobridores de nossas terras relataram que muitos de nossos índios apreciavam larvas de insetos, catavam piolhos para comer, regalavam-se com larvas de formiga, etc."

Acêrca dos piolhos-de-cabeça quero mencionar, de passagem, o fato de nunca tê-lo notado em minha pessoa, durante o convívio com diferentes tribos, apesar de muito cabelo piolhento ter-se tocado com o meu e eu não ter tomado medidas especiais de defesa. O mesmo se deu com outros brancos entre índios sul-americanos.

*

A pimenta usada pelos Tapirapé e chamada por êles *ykaýnia* ou *ikeýnia* é, aparentemente, a malagueta (*Capsicum frutescens*, Willd.). No vocabulário de Stradelli (292), esta planta da familia das Solanáceas figura com o nome *Kinha-auy*, sendo *Kinha*: "pimenta". K. Fr. Ph. v. Martius (*1* 153-154), observando ser a "pimenta espanhola" (*Capsicum*) em numerosas espécies (*cerasiforme*, *annuum*, *pendulum*, *frutescens*), o

condimento principal dos índios do Brasil, acha que, sem dúvida, elas eram empregadas desde tempos imemoriais pelos aborígenes americanos, e chama a atenção para o fato de terem elas na língua zapoteca o nome *Quijnna* e em tupi, na grafia portuguêsa, *Quiinha.* Entre as "castas de pimenta" descritas por Gabriel Soares de Sousa (204) há uma "que chamam sabãa, que é comprida e delgada, em verde não queima tanto como quando é madura, que é vermelha; cuja árvore é pequena, dá fruta todo o ano..." Hoehne (*2* 218) identifica êste condimento com a "nossa" malagueta "que efetivamente é aromática e muito ardente". As palavras do quinhentista português seriam aplicáveis, também, à pimenta vermelha e ardida dos Tapirapé. Krause (*2* 242 e 255) menciona que os Karajá cultivam uma espécie de pimenta com sementes redondas, que denominam *kaxiwerá.*

Os Tapirapé gostavam imensamente de rapadura e do nosso sal, comendo-os no momento em que os recebiam, isto é, não perdiam tempo usando-os como ingredientes. Pelo que sei, não substituem o sal por substâncias tiradas de cinzas vegetais, à maneira dos Nahukwá (von den Steinen *2* 100), Mehináku (ibidem 106), Kamayurá (Meyer *1* 61) e outras tribos brasileiras (Staden q 3; Martius *2* I 497). Entre os Karajá, só numa única aldeia Krause (*2* 255) encontrou sal. Era um sal amargo proveniente da salina situada perto de São José, que os índios tinham obtido por permuta, nesta povoação sertaneja do Araguaia.

O mesmo autor (*ibidem* 337) supõe vir da falta de sal o costume dos Karajá de comerem bolotas de argila. Os Tapirapé são igualmente grandes geófagos. Também não têm sal e sofrem de verminoses e intoxicações intestinais. Uma casa de pau-a-pique construída pelo meu companheiro Frederico C. Kegel, ao lado da aldeia, perdeu o barro das paredes, cujos pedacinhos os habitantes de Tampiitaua saboreavam como se fôssem balas durante o dia todo.

Entre os Borôro de Merúri, vi as paredes de pau-a-pique dos edifícios da missão salesiana esmigalhadas em muitos lugares. Informaram-me os padres que adultos e crianças comem as paredes de tal forma, que é preciso renová-las três vêzes por ano (Baldus *7* 116). Albisetti e Venturelli (257) consideram exagerada esta afirmação, mas escrevem: "Os bororo, quando sofredores de opilação, são geófagos. Às vêzes esta aberração os leva até a morte."

Também os Tupinambá eram geófagos. Gabriel Soares de Sousa (382) escreve, no capítulo que trata "dos que comem terra para se matarem": "Tem este gentio outra barbaria muito grande, que se tomam qualquer desgosto, se anojam de maneira que determinam de morrer; e põem-se a comer terra, cada dia uma pouca, até que vem a definhar e inchar do rosto e olhos, e a morrer d'isso, sem lhe ninguem poder valer, nem desviar de se quererem matar; o que afirmam que lhe ensinou o diabo, e que lhes apparece, como se determinam a comer a terra."

Acêrca dos Tupinambá do Maranhão observa Yves d'Evreux (76): "Ils sont fort patiens en leurs miseres & famine, iusques à manger de la terre, à quoy ils habituent leurs enfans, chose que i'ay veuë plusieurs fois, que les petits enfans tenoient en leurs mains vne plote de terre, qu'ils ont en leur pays *quasi* comme terre sigilee, laquelle ils succoiēt & māgeoeint, ainsi que les enfās de France, les pommes, les poires, & autres fruicts qu'on leur donne."

Nossa medicina moderna reconheceu o efeito salutar da geofagia. No seu artigo "Sôbre a virtude curativa das terras e a geofagia dos povos naturais", Wacker (1279),

depois de explicar que "se trata quase sem exceção — como provam várias análises — de hidrossilicatos das terras e de terras alcalinas (alumínio, ferro, cálcio, magnésio)", mostra que a geofagia dos homens e animais pode ser motivada pelo desejo de obter uma sensação de saciedade, de estimular a evacuação, de aliviar dores de úlceras de estômago e intestinos e de aumentar o bem-estar, desenvenenando o estômago e os intestinos por ocasião de intoxicações de qualquer espécie (*ibidem* 1281). (Cf. também Silva Mello 30-34).

Estudando os problemas da alimentação do Nordeste, escreve Josué de Castro (160-161): "Como consequência inevitável dessa fome crônica de ferro e, certamente, de alguns outros elementos minerais decorre a grande incidência nesta zona do fenômeno da geofagia ao qual já nos referimos no estudo da área amazônica. Nos tempos coloniais, os viajantes estrangeiros que passavam por esta zona do açúcar se impressionavam muito com êste mau hábito dos meninos de engenho de comerem terra e atribuiam o fato ao contato maléfico dos meninos brancos com os moleques das senzalas que lhes transmitiam o feio vício africano. É verdade que os negros africanos da Costa do Marfim, da Guiné e do Congo sempre foram bons comedores de terra. Mas também é verdade que antes da sua chegada nestas terras já o índio tinha o vício da geofagia atribuido com razão por Schiafino à verminose. Tanto lá na África como aqui no Brasil, negros e índios se atiravam à terra com apetite sob a pressão da *fome específica*. Da necessidade imperiosa de ingerirem os sais minerais negados ao seu organismo por suas dietas incompletas."

Para dar uma idéia da variedade da alimentação dos Tapirapé em determinada época do ano, quero enumerar os pratos que me foram oferecidos, quando, em junho de 1935, cheguei pela primeira vez a Tampiitaua: duas espécies de bananas aquecidas e frias, amendoim quente e frio, farinha de amendoim crua e torrada, cauí de amendoim, de milho e de mandioca, sementes de abóbora torradas, abóbora, inhame e cará cozidos e assados na brasa, grandes favas verdes cozidas, farinha de mandioca quente, peixinhos cozidos, sopa quente de mandioca com pequena pimenta verde e carne de galinha, sopa de mandioca com peixe moqueado, caroços crus e torrados de tucum, cana-de-açúcar para chupar. Não querendo ofender ninguém, comi na mesma tarde, em tôdas as casas da aldeia, grandes quantidades de cada um dêsses deliciosos pratos.

Aliás, também os Tupinambá comiam bem, segundo as seguintes palavras de Léry (116): "... encores qu'ils n'ayent, & par consequent ne sement ni ne plantent bleds ni vignes en leur pays, que neantmoins, ainsi que ie l'ay veu & experimenté, on ne laisse pas pour cela de s'y bien traiter & d'y faire bonne chere sans pain ni vin".

Durante a minha primeira estada em Tampiitaua, alimentei-me principalmente à moda tapirapé, e me dei bem com êsse sistema quase exclusivamente vegetariano. Não sei, porém, se o meu bem-estar teria perdurado se eu aí tivesse permanecido por todo um ano. Certo é que nunca minha digestão se fizera tão normalmente como naquele tempo e o meu companheiro Kegel constatou depois de poucas semanas do "regime" índio, que meu rosto ficara mais cheio. A êsse respeito contrastei com o nosso camarada Daniel. O pobre do sertanejo, mostrando suas qualidades de "civilizado", ao comer todos os dias, com regularidade exclusivista o seu arroz e, de quando em quando um pedaço de caça, definhava dia a dia. É provável que para isso tenham contribuído também os choques culturais que recebeu sem cessar e que, a respeito da comida, eram da mesma espécie dos sofridos pelos Tapirapé quando o Reverendo Kegel abriu uma lata de salsichas vienenses. Uma criança vê sair da lata êsses

vultos serpentiformes, corre para casa, e já chega ràpidamente todo o povo. Cada um cheira a lata e cospe, depois, com ênfase, para não deixar dúvida acêrca do nojo que sente ou que acha necessário sentir. É verdade que isso não impediu o guloso Kamairahó de experimentar, embora com certa relutância, um pedacinho, de gostar e pedir mais.

Infelizmente, a fartura e a variedade de víveres que vi em Tampiitaua, nos meses de junho a agôsto de 1935, desapareceram. Como já escrevi, em relatório enviado ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios, "em 1947, na mesma época do ano, percorrendo tôdas as casas, quase não achei nada disso. Tinha se tornado difícil obter umas bananas, um pouco de cará e beiju. A diminuição de tudo mostrava-se até no tamanho do amendoim, sendo o comprimento de seus legumes e sementes reduzidos quase à metade, devido, aparentemente, à qualidade da terra das novas roças. Naturalmente, tal mudança na situação alimentar influi sôbre o padrão de comportamento tribal, reprimindo, por exemplo, a hospitalidade tapirapé, outrora ilimitada. É verdade que, para isto, talvez tenha contribuído também o contato com os vizinhos brancos que, nos últimos anos, se estabeleceram no rio Tapirapé. Geralmente, êstes sertanejos, ou não têm nada para oferecer, ou vendem as sobras de seus produtos para poderem comprar sal e roupas. Seu corpo é subnutrido, mas a cultura os obriga a vesti-lo. Assim, não lhes resta outra coisa do que, em vez de atender aos reclamos do estômago das visitas índias, criar mais uma necessidade para elas: a necessidade puramente cultural, e não física, de cobrir-se. Em 1935, tôdas as mulheres de Tampiitaua andavam completamente nuas. Agora, muitas usam, em presença dos brancos, trapos amarrados na cintura e algumas, vestidos inteiros. É difícil afirmar se os Tapirapé já sentem realmente uma redução dos víveres animais causada por aquêles novos vizinhos. O que deve ser considerado a respeito, é o fato de a diminuição do número de habitantes de sua taba ter sido mais rápida que o aumento dos moradores do rio. Não faltavam, porém, queixas do seguinte teor: — Tapirapé só come peixe pequeno; não pode mais comer tucunaré e tartaruga e ovos dela. — Estas palavras aludem à ocupação do rio inteiro pelos sertanejos que, com isso, se apoderaram da fonte principal de proteína animal e gorduras. Convém lembrar, ainda, que anualmente, no tempo da sêca, em que desaparecem córregos e lagos, a fauna e com ela também os sêres humanos da região têm de concentrar-se naquele curso dágua para poderem matar sêde e fome. Não resta dúvida que os sertanejos, fixando-se para sempre em todos os lugares habitáveis do rio e tornando-se cada vez mais numerosos, diminuirão constantemente a caça e a pesca que os índios só em determinada época do ano costumavam aproveitar. Em todo caso, o fato de Tampiitaua, nos últimos tempos, ter sido transferida para mais longe do rio e mais para o norte, parece evidenciar que os Tapirapé se sentiam ameaçados pela proximidade dos povoadores brancos." (Baldus *12* 138-139).

*

Nos modos de comer os Tapirapé conservam muitas semelhanças com os antigos Tupinambá. Como entre êstes, também em Tampiitaua, a família come, em geral, ao mesmo tempo da mesma vasilha em volta da qual todos se reúnem, ficando o pai deitado na rêde, e a mulher e os filhos de cócoras no chão. (cf. Gabriel Soares de Sousa 366 e 375; Vicente do Salvador 35). Ehrenreich (*1* 17) escreve com referência aos Karajá: "Requer a etiqueta que cada qual coma por si, de costas para os companheiros. Quem não a observa é alvo da zombaria dos outros". Esta observação foi repetida por Gustav von Koenigswald (*2* 223) e citada por von den Steinen (*2* 66-67) ao mencionar que, entre os Bakairí, cada qual come por si, sem reunir-se com os outros. Krause (*2* 257), porém, não confirma a informação de Ehrenreich. Eu também nunca vi semelhante atitude nas inúmeras oportunidades em que presenciei a refeição de famílias karajá e jamais falei com um conhecedor dêstes índios que a tenha notado. Os Tapirapé, igualmente, não se separam nem viram as costas para comer.

Tanto êstes modernos Tupí, como os antigos do litoral, não bebem enquanto comem (cf. Vicente do Salvador 33; Soares de Sousa 375; Anchieta *2* 330; Cardim 165; Léry 127). Como os Tupinambá, os Tapirapé comem "em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento" (Cardim 164), podendo ser aplicado a êles o que Simão de Vasconcellos (pág. LXXXV) escreveu com referência àqueles: "O tempo de comer determinado, he quando a natureza lho pede, como qualquer animal do campo; e pede-lho ella tantas vezes, que comem de dia, e de noite, se tem que." — Aconteceu que, à meia-noite, quando todo o mundo estava dormindo, Kamairahó, meu vizinho de rêde, acordou de repente, sentindo fome; levantou-se, despertando a mulher e as crianças; a mulher preparou peixinhos e, por fim, todos começaram a comer e a tomar cauí.

O costume de comer de arremêsso a farinha de mandioca é um traço cultural que os Tapirapé têm em comum não só com os antigos Tupí do litoral (cf. Léry 118-119; Thevet *1* 303; Cardim 166; Simão de Vasconcellos pág. LXXXV), mas também com caipiras dos arredores da capital de São Paulo, sendo a única diferença que na vizinhança dessa moderna metrópole a farinha é atirada à bôca por meio de uma colher e não, como entre os índios, diretamente com os dedos.

Os alimentos cozidos são comidos ou bebidos pelos Tapirapé tão quentes quanto possam agüentar. E agüentam, a êsse respeito, mais do que eu, por exemplo. Estando a comida ainda quente demais mesmo para êles, esfriam-na soprando ou, sendo líquida, remexendo-a com uma cuia.

Em tapirapé, *aó* é "eu como" e *ayó:* "eu tomo água", tendo o *o* quase o som do *u*.

Para obter água limpa e fresca, os Tapirapé cavam um buraco tão perto da água parada ou do rio que o líquido passa através da faixa divisória de terra. Pelo uso dêsse processo de filtrar mostram que não se pode aplicar a êles o que Anchieta (*2* 330) escreveu com referência aos índios que conheceu: "... quasi não fazem diferença de boa ou má agua, com qualquer se contentam". Antes, os habitantes de Tampiitaua poderão

dar, a êsse respeito, uma lição aos sertanejos "civilizados", pois em nenhum dos Estados do Brasil que percorri vi êstes empregarem qualquer processo de filtramento na água que tomavam, de rio, lago ou pântano. É verdade que, dispondo de água fria e límpida de pequenos regatos como aquêle que corria ao lado da aldeia de 1935, os Tapirapé dispensam a filtração. Raramente guardam água mais do que poucas horas, deixando-a em cabaças geralmente pequenas, nas quais a costumam buscar.

*

O único narcótico dos Tapirapé é o fumo (*Nicotiana tabacum* L.). Chamam-no *petyma*. A espécie pequena que lhes serve para fumar, cresce no mato, sem ser cultivada. Só excepcionalmente transplantam alguns exemplares para perto da roça. Secam ao sol as fôlhas dessa solanácea e guardam-nas, depois, no grande cilindro trançado (*orokoroa*) que, em certas danças de máscaras, serve para pôr na cabeça. Não deixam fermentar o tabaco. Antes de colocá-lo no cachimbo esmigalham as fôlhas esfregando-as entre as mãos.

Em 1935 possuíam duas espécies de cachimbo (*petyaua*), isto é, cachimbos de barro e cachimbos feitos do fruto do jequitibá. Em 1947, os de barro tinham desaparecido. Também os Karajá e Kayapó usam os cachimbos feitos do fruto do jequitibá (Krause *2* 260 e 388). Estas duas tribos e os Tapirapé não mastigam tabaco nem tomam rapé e também não fumam charutos ou cigarros como as numerosas tribos tupí mencionadas por Métraux (*2* 116), entre as quais figuram os Tupinambá, Auetö e Jurúna e à cuja lista podemos acrescentar, ainda, os Kamayurá (cf. Meyer *1* 61). Isso porém, não quer dizer que os meus amigos de Tampiitaua não se lançassem àvidamente sôbre o tôco de todo cigarro que eu jogava no chão, continuando a fumá-lo até se queimarem bôca e dedos. Também os Karajá têm loucura por fumar e *kotý*, isto é, tabaco, é o que mais pedem ao viajante. Enquanto entre êles, mulheres e homens andam com cachimbo, entre os Tapirapé apenas os últimos fumam. Com referência ao Tupinambá afirma Léry (190) que não viu as mulheres usarem a "fumee de *Petun*".

Os Tapirapé passam a fumaça da bôca ao estômago, expelindo-a, depois, ruidosamente numa rápida sequência de arrotos. Não os vi soltá-la pelas ventas, como referem Léry (190) e Yves d'Évreux (110) dos Tupinambá e Koch-Grünberg (*1* I 128) dos Káua do alto Aiari. Não conseguiram inalar a fumaça como eu. Cada vez que tentavam, começavam a tossir violentamente. As minhas exibições de aspirar fumaça e só soltá-la depois de ter falado e tomado água, provocaram respeitosa admiração, ninguém ousando imitá-las. Provàvelmente, os Tupinambá engoliam a fumaça, à moda dos Tapirapé, pois Yves d'Évreux (110) escreve com referência a ela: "... & en aualent, pour nettoyer l'estomach de cruditez, lesquelles ils font sortir par eructations". Acêrca dos Guaikurú do norte, explica o padre Sánchez Labrador (*I* 277) claramente "... cada uno trae tres ó cuatro bocanadas de humo, que por lo común pasan al estómago tragándoselas." A respeito da maneira de fumar dos Bakairí, von den Steinen disse

em 1886 (*1* 173): "Der Rauch wurde eingeathmet" ("A fumaça era inalada") e, em 1894 (*2* 69): "Der Rauch wurde geschluckt" ("A fumaça era tragada"), observando (ib. 347) do índio em geral: "Er athmete den Rauch ein und *verschluckte* ihn (daher bei den Entdeckern Amerikas stets der Ausdruck 'trinken')" "Inalou a fumaça e *tragou-a* (sendo por isso que no tempo da descoberta da América sempre se usava o têrmo 'beber')". De fato, Gabriel Soares de Sousa (233), por exemplo, tratando do "*Petume*" da Bahia, fala em "beber fumo".

Podemos distinguir, entre os Tapirapé, nìtidamente, duas finalidades do fumar tabaco: uma simplesmente recreativa e outra medicinal. Como medicamento, a fumaça é soprada sôbre partes doloridas do corpo ou sôbre o corpo inteiro do paciente. Um Bakairí contou a Karl von den Steinen (*2* 347) que há no alto Xingu duas variedades de tabaco, uma medicinal e outra, muito mais fraca, para o uso comum.

Resumindo, podemos dizer que os Tapirapé se assemelham aos Tupinambá pelo têrmo designativo de tabaco, pelo modo de engolir a fumaça e pelo fato de entre êles só os homens fumarem. Distinguem-se dêsses índios, dos xinguanos e de outras tribos tupí por não fumarem charutos. Os habitantes de Tampiitaua se parecem com os Karajá e Kayapó do norte pelo uso de cachimbo de fruta de jequitibá, distinguindo-se destas tribos pelas designações de tabaco e cachimbo e dos Karajá pelo fato de em Tampiitaua serem exclusivamente os homens que fumam.

X

Indústria

Em 1935 a **cerâmica** de Tampiitaua apresentava-se muito reduzida. Em 1947 os habitantes desta aldeia não mais possuíam louça de fabricação própria: as grandes panelas eram produto da indústria dos Karajá da foz do Tapirapé, e os cachimbos de barro tinham desaparecido completamente, vendo-se só os de fruto de jequitibá.

A causa principal da decadência e cessação decorre do mêdo que têm dos Kayapó. Em 1935 já havia passado dois anos desde que se buscara, pela última vez, a matéria-prima para as panelas. Era um barro (*chaeuma*) que só se encontrava a uma distância de dois dias de marcha ao norte, na direção, portanto, daqueles temidos vizinhos e, provàvelmente, já no seu território.

O fabrico de panelas (*chaememuna*: fazer *chaé*, isto é, panela) é trabalho de mulher, como o é entre os Tupinambá (Léry 277, Staden q 3, Soares de Sousa 378), Karajá e quase tôdas as tribos sul-americanas. A ceramista tapirapé não mistura ao barro substâncias carbonizadas, como vemos na louça de muitas outras tribos sul-americanas. Tampouco aplica a chamada "técnica do rolete em espiral" (*Spiralwulsttechnik*), cuja distribuição na América do Sul foi estudada pelo padre Wilhelm Schmidt (1067). A panela tapirapé é feita pela chamada *Treibtechnik*, que consiste em formar uma cavidade num bloco de barro e a seguir, esfregando-o e alisando-o do fundo para cima, levantar paredes cada vez mais finas. Para isso a mulher tapirapé utiliza exclusivamente as mãos, nem pedra nem outro qualquer instrumento. Com esta técnica fabricam-se dois tipos básicos de panela: o *chaememoni*, grande, com paredes verticais, em cima ligeiramente curvado para fora; e o *chaenchorií*, um pouco menor, mais estreito e mais alto do que o primeiro, bojudo e com o bordo curvado para fora. Êstes tipos aparecem também nas miniaturas (*chaeyrí*: "filhinho de panela") que servem de brinquedo às crianças (fot. 45). Além disso, a mulher tapirapé fabricava tigelas de barro e o alguidar no qual preparava e oferecia o beiju.

Coze os produtos cerâmicos submetendo-os à ação direta do lume.

As panelas grandes e os alguidares apresentavam um diâmetro de mais de 30 centímetros. As medidas da cerâmica representada na foto 45 são: na panela bojuda 9,5cm de altura, 13cm de diâmetro da abertura e 11cm de diâmetro do fundo; na miniatura tipo panela grande 4,5cm de altura, 2,3cm de diâmetro da abertura, 2cm de diâmetro do fundo e 5cm de diâmetro máximo; na tigela para comida de criança, 4cm de altura e 9cm de diâmetro da abertura.

FOTO 45 — Vasos de barro cozido.

A louça de origem tapirapé que vi, não tinha ornamentação alguma. Já no capítulo II declarei não ter encontrado nessa cerâmica os ornamentos dos cacos achados por Kissenberth (*2* 40-41, 75-78) na hinterlândia de Conceição do Araguaia e considerados por êste autor como possìvelmente proveniente da indústria dêsses índios (cf. também Métraux *2* 242 e 246). São cacos com diversas espécies de impressões, apresentando alguns o desenho que chamamos de "espinhas de peixe" (cf. Kissenberth *2* fig. 27g-m). Wagley e Galvão (*3* 170) observam acêrca da cerâmica tapirapé: "Sometimes it bears incised geometrical decorations".

A cerâmica karajá, muito mais rica do que a tapirapé, tampouco apresenta, segundo Krause (*2* 283), a "técnica do rolete em espiral", pois os roletes são postos uns sôbre os outros em forma de anéis , medindo cada um o necessário para cobrir o anteriormente colocado. Em 1947 vi sertanejos do Araguaia comprar, para seu uso doméstico, das mulheres da aldeia de Santa Isabel, panelas grandes fabricadas por elas.

Os Kayapó visitados por Krause (*2* 395) ignoravam a arte de fabricar panelas de barro cozido.

Entre os índios da parte superior da bacia do Xingu, von den Steinen (*2* 215) encontrou a produção cerâmica monopolizada pelas tribos aruák, possuindo as tribos tupí panelas procedentes principalmente da indústria waurá. É digno de nota, porém, o fato de os Kamayurá terem conservado o têrmo tupí "*nyãe*" para designar a "panela grande", chamando a "panela pequena": "*mavikuru-i*", isto é, acrescentando à palavra aruák o diminutivo tupí (cf. *ib.* 538). Os Auetö, por sua vez, chamavam a "panela grande": "*makula-atu*", a "panela de tamanho médio": "*makula*" e a "panela pequena": "*makula-yet*" (ib. 536). As tribos aruák dos Mehináku, Kustenáu e Waurá chamavam de "*makula*" a "panela de tamanho médio" e de "*nukái*" a "panela grande" (*ib.* 528, 530 e 531).

No "Vocabulario na Lingua Brasilica" (97) lemos: "Alguidar-*Nhaen*"; no "Diccionario Brasiliano-Portuguez" (247) encontramos o têrmo "*Nhaêm*" significando "prato, alguidar, louça"; no nheêngatu de Stradelli (576), "*Nhaen*" é "panela de barro"; Montoya (*2* II 241) traduz "*ñaê*" por "Cosa concava".

Os Karajá dão a todos os vasos de barro o nome "*wadjiwí*" (Krause *2* 283).

Resumindo, podemos dizer que a conservação do têrmo tupí para panela faz supor ter sido antigo o conhecimento da arte de fabricar louça de barro cozido, tanto entre os Tapirapé como entre os Kamayurá, ainda que ambas as tribos abandonassem essa produção adquirindo panelas de índios vizinhos que as denominam com têrmos de sua própria língua. Por aquêle conhecimento, os Tapirapé se parecem com os Tupinambá e Karajá, distinguindo-se dos Kayapó do norte.

*

Enquanto os habitantes de Tampiitaua se assemelhavam, também, aos Tupinambá e Karajá por ser entre êles o fabrico de panelas trabalho de mulher, os cachimbos de barro (*petyaua*: cachimbo) eram feitos pelos homens. Um pequeno bloco de barro misturado com carvão de casca de árvore era ajustado a um sabugo de milho. Êste servia de molde e tinha de ser umedecido repetidamente com saliva para continuar liso, evitando que a matéria-prima nêle se pegasse quando movimentado para alisar o cachimbo por dentro. Aliás, a prática de alisar com sabugo de milho panelas em fabricação foi observada no Chaco e nas suas adjacências meridionais e ocidentais (Baldus *1* 46 e Rydén *2* 41). Os Tapirapé colocam ao longo do sabugo uma comprida e estreita tira de taquara que ultrapassa o barro em ambas as extremidades. Depois de retirado o sabugo, a tira serve para produzir, girada várias vêzes dentro do barro, o orifício da parte estreitada que é tomada na bôca e acaba em pequeno engrossamento. Estando concluída a modelagem, a peça é secada ao ar livre e, depois, queimada ao fogo. Vi um único cachimbo de barro com fornilho levantado para cima; era obra de Chapoko, rapaz que tinha trazido essa

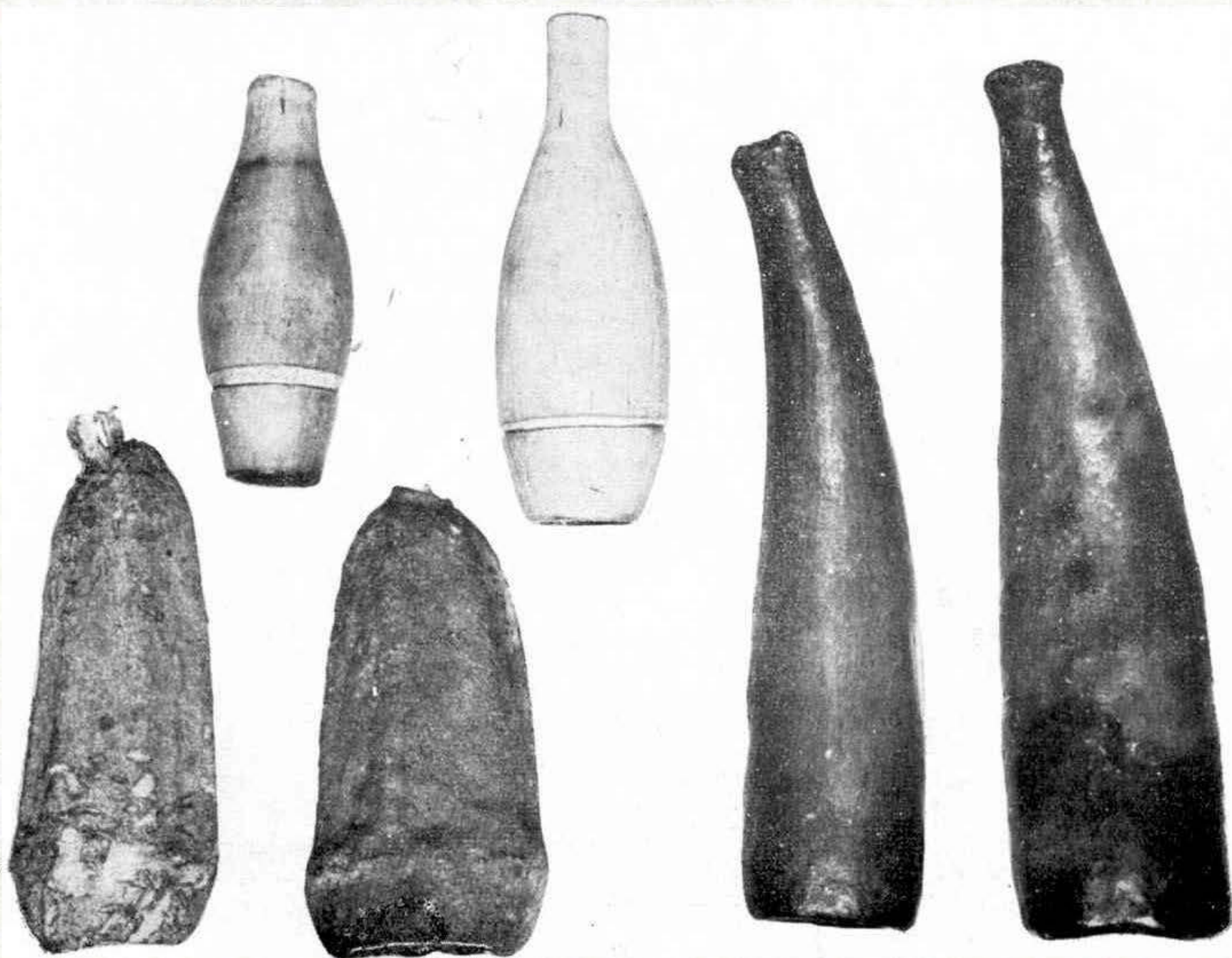



Foto 46 — Dois cachimbos de barro e dois de fruto de jequitibá com esta matéria-prima

idéia de Conceição, onde estivera por curto tempo. Todos os outros cachimbos de barro tinham a forma tubular mostrada na foto 46. Os exemplares nela representados medem 14 e 16cm de comprimento e 2,5 e 3,5cm de diâmetro máximo. Segundo Wagley (*4* 17), os pajés usam cachimbos de barro, que, "às vêzes, atingem a trinta centímetros de comprimento". Os cachimbos da foto 46 eram propriedade de pajés e nunca vi usarem maiores. Como já foi mencionado no capítulo anterior, em 1947 todos os cachimbos de barro haviam desaparecido de Tampiitaua. Tinham sido substituídos pelos cachimbos feitos do fruto de jequitibá.

Segundo os dados conhecidos até agora, o cachimbo tubular de barro não pode ser considerado característico tupi. Lemos em Métraux (*2* 116-117). "La pipe tubulaire a été probablement connue des Tupinamba, mais son emploi parait avoir été réservé aux fumigations rituelles. Yves d'Évreux raconte que dans une cérémonie religieuse le magicien 'prit une grosse canne de roseau creuse, qu'il emplit d'herbe de Petun, & y mettant le feu par un bout il souffloit la fumée sur ces Sauuages.' La même observation a été faite par Léry. Les pipes à fourneau et à tuyau rapporté décrites par Marcgrav sont sans doute postcolombiennes. Des pipes en terre cuite ont été découvertes dans les États de Bahia, de Pernambuco, de Rio de Janeiro, du Paraná, de São Paulo, et de Rio Grande do Sul. Elles sont particulièrement fréquentes dans le sud du Brésil. Les unes ont une forme analogue à nos pipes européennes, les autres, qui sont probablement plus anciennes, sont de simples tubes. Ihering fait remarquer avec raison qu'il est peu vraisemblable que ces 'cachimbos' aient été employés par les Tupinamba puisqu'ils ne sont pas signalés par les anciens voyageurs. Selon ce savant, les pipes en terre cuite n'auraient jamais été trouvées sur le littoral brésilien, mais toujours dans le sertão où vivaient les Tapuya. Cette hypothèse concorde avec l'opinion de Nordenskiöld qui considère cet objet comme un très ancien élément de culture en Amérique du Sud où sa distribution est surtout méridionale. Il n'apparait ailleurs que sporadiquement.

"Les seules tribus guarani qui fument la pipe sont celles du sud. La pipe des Caingua a un fourneau en terre cuite pourvu d'une sorte de crête plate et allongée que l'on retrouve à peu près identique sur les pipes de bois des Chiriguano. Il n'y a aucune invraisemblance à ce que ces deux tribus aient conservé une forme de pipe propre à celles de leurs ancêtres les Guarani. Cardús nous apprend que dans certaines cérémonies des Guarayú, une vertu mystique était conférée aux bâtons de rythme à l'aide de fumigations faites avec de grandes pipes. Ces Indiens ont également des pipes en bois fort semblables aux nôtres."

Convém mencionar que Ott (30), além de descrever um cachimbo tubular de argila escura, medindo 11,3cm e procedente do sul do Estado da Bahia, sem trazer a indicação exata do lugar onde foi descoberto, trata dum cachimbo de madeira encontrado dentro de uma urna funerária achada no Morro do Chapéu situado mais ou menos no centro do mesmo Estado. Êste cachimbo se parece exatamente com o de madeira dos Karajá (cf. Ott fig. 36 e Krause *2* fig. 105), apresentando até o característico anel entalhado.

Krause (*2* 261) não viu cachimbos tubulares de barro entre os Karajá, mas cachimbos parecidos com os dos neo-brasileiros, constituindo em fornilhos de barro com canudo de taquara; chama, ainda, a atenção para o fato de Fonseca já ter mencionado cachimbos-de-paz feitos de barro, sem, no entanto, descrever-lhes a forma. A aludida informação de José Pinto da Fonseca (*1* 378) dada, aliás, em 1775 e não, como Krause (*ib.* e 174) escreve, em 1773, reza: "... apresentando-me logo um grande pito de barro para fumar, que é entre elles symbolo de paz..."

Entre os Kayapó do norte encontrou Krause (*2* 388) cachimbos de barro chamados *ñu* cujo fornilho tinha a forma do cachimbo feito do fruto de jequitibá e, introduzido lateralmente, um cânudo condutor do fumo.

*

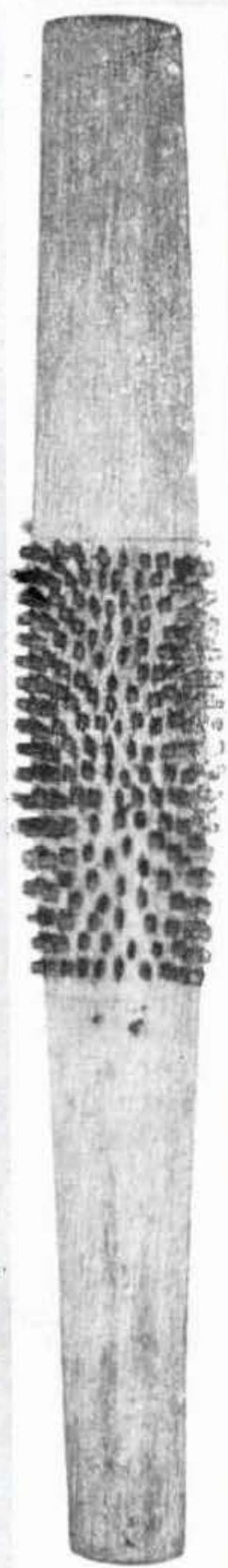



Foto 47— Ralador de mandioca

Dos **trabalhos de madeira** dos Tapirapé, já foram descritos em capítulos anteriores o botão no beiço inferior do homem, as armas e o banquinho. O ralador de mandioca, chamado, *yvehé* por êstes índios, consiste num pedaço de madeira que, no exemplar representado na Fot. 47 e na Figura 14, mede 59cm de comprimento, tendo 5cm de largura numa das extremidades, 4,5 cm na outra e 7cm no meio; a circunferência de uma extremidade é de 13cm e da outra 14cm; a guarnição de dentes mede 17cm de comprimento, tendo 11cm de largura no meio e 9 e 10cm nas extremidades; os dentes de madeira (*choaiyva* em tapirapé) não têm ponta para fora e sobressaem cêrca de um centímetro.

O ralador tapirapé se distingue do ralador chato (*kolanâ*) dos Karajá (cf. Krause *2* 254 e fig. 92) principalmente pelo corte transversal biconvexo (cf. fig. 14). Além disso, vi entre êstes índios, em 1947, na aldeia de Santa Isabel, também uma mulher fabricar com facão um ralador de mandioca, ao passo que todos os trabalhos em madeira estão, entre os Tapirapé, exclusivamente a cargo do homem. Entre os Kayapó, Krause (*2* 388) não encontrou ralos (*rará*) com exceção de um moderno, feito de fôlha-de-flandres e fixado a um pedaço de madeira. Dos Tupinambá, vários autores mencionam raladores de mandioca feitos dum pedaço de madeira guarnecido de lascas de pedra ou espinhas de peixe (Métraux *2* 103). Não indicam, porém, nem a forma nem o nome indígena. Também von den Steinen (*2* 212), ao referir-se às "tabuas de ralar, guarnecidas de espinhas de palmeira", que encontrou entre as tribos da parte superior da bacia do Xingu, não lhes descreve a forma, mas menciona o nome nas diferentes línguas, a saber: *nyari* em nahukwá (ib. 525), *imiá* em mehináku (*ib.* 528), *imyá* em waurá (ib. 531), *inyá* em yaulapití (*ib.* 534), *bem* e *pem* em auetö (ib. 536), *hüvehe* em kamayurá (*ib.* 538) e *uä* em trumái (*ib.* 541). A identidade do nome em kamayurá e tapirapé se torna aínda mais significativa se considerarmos não existir o vocábulo em aprêço nos idiomas dos vizinhos nem no nheêngatu colhido por Stradelli (308) que tem para "ralador" o têrmo *Kilycasara*.

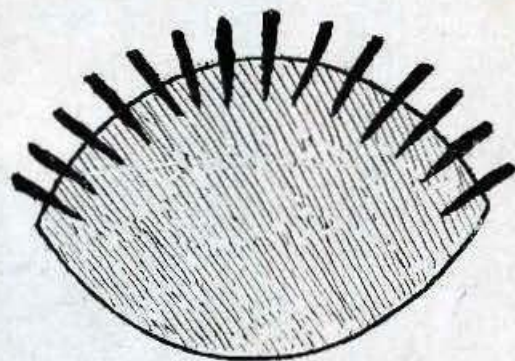



Fig. 14 — Corte transversal do ralador de mandioca.

*

O pilão em que a mulher tapirapé soca urucu e as raízes de mandioca é chamado *inoá* (Montoya *2* I 376: *Anguá*; Stradelli 292: *Indoá*), sendo sua madeira do pequi, em tapirapé *pekei*, árvore da família das Cariocaráceas (*Caryocar brasiliensis* Camb.); "eu soco" ou "minha mão de pilão" é *cheminakaua* e a madeira desta mão é *chauchampekuera*.

As medidas dêsse utensílio correspondem às do pilão (*kowó*) e da mão de pilão (*haó*) com que a mulher karajá soca aipim, isto é, alcança cêrca de cinquenta centímetros de altura e a metade de largura, tendo a parede aproximadamente três centímetros de espessura e a mão de pilão cêrca de um metro e meio de comprimento (cf. Krause *2* 254).

Além disso, os pilões tapirapé e karajá consistem ambos num pedaço cilíndrico de tronco de árvore colocado verticalmente (fot. 48 e Krause *2* prancha 40, fig. 3) e escavado circularmente na parte superior. A mulher que soca fica em pé ou, às vêzes, de joelhos. Krause *ib.* 388) observa que os pilões em que as mulheres kayapó socam a mandioca, são iguais aos das Karajá. Das tribos da parte superior da bacia do Xingu, com exceção dos Bakairí, von den Steinen (*1* e *2*) não menciona o pilão nem no texto de seus livros nem nos vocabulários e também Nordenskiöld (*2* 78 e 80 e mapa 10) não o assinala. Mas podemos supor que êsse utensílio, desde tempos remotos, é usado pelos Bakairí, pois segundo um mito dêstes índios, as mulheres são criadas pelo herói-civilizador que, talhando mãos de pilão de milho e encostando-as verticalmente ao pilão, insufla-lhes com seu sôpro o bafo vital (von den Steinen *2* 363). Max Schmidt (*4* 36 e figs. 28 e 29) menciona existir o pilão em quase tôdas as casas bakairí, e continua: "El mortero de madera lo que he traido de Simões Lopes (V.B. 9883, llamado por los Bakairí del Kulisehu óro) está representado en la figura 29. Su altura asciende a 38cm y el diámetro del borde a 25cm. De la forma irregular del fondo se puede suponer que se hacía entrar la parte inferior del mortero en el suelo. El mano correspondiente (V.B. 9884), tiene un largor de 95cm y está representado en la figura 28." Claude d'Abbeville (305), descrevendo o pilão em que, entre os Tupinambá, as raízes da mandioca eram piladas para delas fazer farinha, diz: "... n'est autre que le tronc d'vn arbre creusé en forme d'vn mortier nommé *Ongouä*; & au lieu de pillon ils se seruent d'vn baston long de cinq ou six pieds, gros enuiron comme la iambe qu'ils appelent *Ongouä vä yare*.". Depois de citar os nomes das

Foto 48 — Pilando urucu.

tribos tupí mencionadas por Nordenskiöld (2 78 e 80) como usando almofarizes de madeira, isto é, "Cainguá, Chiriguano, Guarayú, Pauserna, Yuruna, Chipaya, Apiaká e Parintintin", Métraux (2 105) observa: "Le mortier de bois est donc un élément de culture commun à toutes les peuplades de cette race sur lesquelles nous sommes tant soit peu renseignés. Si cette famille avait eu son berceau près des Andes, une tribu au moins serait restée fidèle au type de mortier en usage dans cette région. Or, au contraire, les Guarayú et les Pauserna qui ont émigré dans une contrée où les mortiers sont en pierre ou imitent la forme des pierres à broyer propre à la civilisation andine, conservent les troncs d'arbres évidés pour écraser les graines."

Em resumo: Os Tapirapé se parecem com os Tupinambá e numerosos outros Tupí pelo uso do pilão de madeira e pelo nome que dão a êste utensílio, sendo a semelhança entre a forma tapirapé e a forma nheêngatu a mais notável. Diferem por êsse têrmo dos Karajá, assemelhandose, porém, a esta tribo e aos Kayapó não só pelo feitio e tamanho do pilão, mas também pelo fato de usarem o pedaço roliço de tronco de árvore em posição tão vertical como cresceu antes de ser cortado, e não deitado e escavado ao longo como encontrei, por exemplo, em 1946, entre os Kaingáng do Ivaí. No estudo de Nordenskiöld (o. c.) sôbre a distribuição do pilão de madeira na América do Sul não há pormenores a êsse respeito e tais detalhes também nos faltam acêrca do pilão tupinambá.

*

O fuso representado na foto 49 tem uma haste de 50cm de altura, dos quais 12cm estão abaixo do tortual discóide; êste mede 8cm de diâmetro. Essas medidas podem ser consideradas o têrmo médio das do fuso usado pela mulher tapirapé para a fiação. Na coleção que organizei entre os Tapirapé em 1947, para o Museu Paulista, há dois fusos (RG 438 e 439) com haste de 62 e 43cm de altura e tortuais de 10,5cm e 7cm de diâmetro. As meninas manejam fusos muito menores, cujo tamanho varia de acôrdo com a estatura da fiandeira. Fusos muito maiores, alcançando 80cm de altura, servem para guardar o algodão fiado e enrolado de modo a formar um cone com sua base assentada no tortual. As mulheres mais diligentes como, por exemplo, Marä-romyó, possuem sempre uma série dêles, a fim de estarem sempre preparadas para a fabricação de rêdes de dormir.

A haste do fuso vai afilando para a extremidade superior, onde termina em um castão duplo entalhado em forma de dois anéis superpostos. O sulco que entre êles se forma é destinado a prender o fio em formação durante as pausas do trabalho. As hastes dos fusos pertencentes às coleções do Museu Paulista têm 1 e 0,8cm de espessura na base e 0,4cm na ponta. Haste e tortual costumam ser pretos, consistindo a vareta bem alisada e polida, em madeira de palmeira pati (*Cocos batryophora* Mart.), chamada *tantayva* pelos Tapirapé, e o disco menos liso, numa madeira à qual dão o nome de *yanipé*.

FOTO 49 — Fuso

O fuso é designado *eyma* em tapirapé, o que corresponde a *eîma* e *yima* no nheêngatú de Stradelli (217) e a *heüm* em kamayurá (von den Steinen *2* 538). Em karajá é chamado *äsó* (Krause *2* 443) e em kayapó *kuluanó* (*ib.* 397).

O fuso tapirapé pertence ao maior dos dois grupos de fusos sul-americanos denominado na classificação de Frödin e Nordenskiöld como "tipo bakairí", e a uma das três espécies dêste tipo, isto é, à de castão. A esta espécie pertencem também, segundo os mesmos autores (ib. 67 e 69), os fusos dos Kamayurá, Trumaí, Kustenáu, Kayapó, Karajá, Chiriguano, Kainguá, Guarayú (Pauserna) e, talvez, dos Tupinambá. A indicação acêrca dêstes últimos, representada por sinal afirmativo seguido por ponto de interrogação, baseia-se no seguinte trecho de Léry (275): "...leur fuseau estant vn baston rond, non plus gros que le doigt, & de longueur enuiron vn pied, lequel passe droit au milieu d'vn petit ais arrondi ainsi qu'vn trenchoir de bois & de mesme espesseur, attachans le cotton au plus long bout de ce baston qui trauerse, en le tournant puis apres sur leurs cuisses & le laschans de la main comme les filandieres font leurs fusees: ce rouleau vireuotant ainsi sur le costé comme vne grande pirouette parmi leurs maisons ou autres places..."

Os fusos que vi entre os Tapirapé, distinguem-se dos fusos karajá e kayapó pelo material do tortual que é, entre os Karajá, de osso, argila, tabatinga, cêra, casca de árvore ou couraça de tartaruga (Krause *2* 294) e, entre os Kayapó, de pedra ou barro (ib. 398). Não encontrei em Tampiitaua, fuso com tortual bicônico de cêra como o apresentado por Krause (*2* 405 e fig. 264) entre os objetos que recebeu nas aldeias karajá situadas perto da foz do Tapirapé com a explicação de serem êles produtos da tribo homônima.

Como todos os trabalhos em madeira, também o fabrico do fuso é, entre os Tapirapé, trabalho de homem. O marido o faz para sua mulher e o pai para a filha. Com referência aos Yekuaná, escreve Koch-Grünberg (*2* III 346): "Os fusos são fabricados exclusivamente pelos homens e esta divisão de trabalho é observada com tanto rigor que uma viúva não quis vender-me seu fuso por não ter marido para lhe fazer outro."

Resumindo, podemos dizer: Os Tapirapé se parecem com os Kamayurá pela denominação e forma do fuso, que representa em ambas as tribos o tipo bakairí com castão e tortual discóide (cf. Frödin e Nordenskiöld 83 fig. 20). Os habitantes de Tampiitaua têm em comum com os Tupinambá o fuso do tipo bakairí com tortual discóide de madeira e se assemelham aos Karajá e Kayapó pela espécie com castão do mesmo tipo, distinguindo-se, porém, destas tribos da bacia do Araguaia pelo nome do fuso e pelo material do tortual.

*

Única no seu gênero, como o banquinho, era também a grande máscara chamada *ypé* (fot. 50). Não consegui averiguar satisfatòriamente se êste nome se refere à madeira de que ela é feita ou a uma particularidade do ente sobrenatural que representa, isto é, se se refere a uma das inúmeras árvores de várias famílias, árvores denominadas com o têrmo tupí *ipé* ou *ipê* no vernáculo do Brasil, ou à morada daquele espírito que poderia ser "na água", sendo *y*: "água", *pe*: "em", "na".

A máscara tem a mesma configuração das imagens de espíritos gravadas pelos Tapirapé em determinadas árvores: uma figura semi-oval com raios partindo em sentido centrífugo da linha curva do contôrno.

Foto 50 — Máscara *ypé*.

Em 1935 eram os raios representados por penas caudais de arara vermelhas que são as mais valiosas para êsses índios e por êles consideradas como portadoras de fôrça mágica especial (cf. Wagley *4* nota 30). Em 1947 essas "preciosidades" estavam substituídas por penas caudais azuis do canindé e, com elas, eu trouxe a máscara para o Museu Paulista, em cujas coleções entrou sob n.º RG 440.

São as penas, em número de vinte-e-oito, afixadas pelo cálamo e parte da ráquis a uma armação semelhante à da roda de cabeça apresentada na fot. 21, com desenho esquemático fig. 19, e descrita no capítulo VI. Enquanto que nesta são os talos de buriti bastante ajustados entre si, correndo entre êles, a ligá-los, várias ordens de trama de fios de algodão, na armação da máscara sòmente aparecem 3 tiras de embira: a tira flexionada que corre dentro e junto à linha da dobradura transversal dos talos de buriti, e 2 ordens de amarrilhos em nó-de-meia-volta, o que vem possibilitar uma movimentação quase que individual das penas quando tocadas pelo vento ou quando movimentada a máscara. A distância entre as tiras de embira é de mais ou menos 2cm. Esta armação, apoiada na linha curva da prancha de madeira da máscara, tem os amarrilhos quase inteiramente escondidos entre duas barras formadas de finas lascas do talo de buriti ligadas com fios de algodão, as quais emolduram a máscara, uma na face anterior e outra na posterior, sendo a primeira inteiramente revestida dum "glacê" de argila branca.

As pontas dos "encaixes" das penas sobressaem de 1,5cm a 6,5cm das molduras, tendo estas de 5cm a 6cm de largura.

Em 1935 estas pontas estavam recobertas com penugem branca (cf. fot. 50). A afixação da armação de penas na máscara é feita em pontos distanciados uns dos outros, junto ao amarrilho de fibra de guembé que fixa fortemente as "molduras" à prancha através de pequenos orifícios. O afunilado dos orifícios na direção do interior da prancha indica que foram trabalhados de cada lado da mesma. As feições são formadas por orifícios — os olhos e a bôca; por relêvo — o nariz; por pedaços de concha fluvial branca — as sobrancelhas (?); por pedaços de ossos e dentes de diversos animais e por um mosaico de penas amarelas do peito de arara e penas vermelhas que recobre quase todo o resto da face.

Com 50cm de altura e 59cm na linha de sua base, apresenta a prancha da máscara, em relêvo talhado na própria madeira, um nariz que se estende por 30cm alcançando o seu ápice a borda superior da prancha. Apresenta na base uma largura de 3,8cm por 1cm de espessura; ao meio 3,5cm de largura por 1,8cm de espessura e no ápice 2cm de largura por 1,8cm de espessura. É todo recoberto por cêra preta de abelha, sem formar, porém, uma superfície lisa, uniforme. Os olhos, formados por dois orifícios retangulares, estão localizados ao nível da base do nariz e distanciados dêste o direito 5,5cm e o esquerdo 3,5cm. Mede o primeiro 5cm de altura por 5cm de largura e o segundo 4,5cm de altura por 5,5cm de largura. Rematando as bordas superior e inferior dêsses orifícios, estão afixados com cêra preta de abelha dois pedaços de concha fluvial branca, aparadas em forma de estreitas barras.

A bôca, de 6cm de largura por 4,5cm de altura, dista 5,5cm da base do nariz e apresenta, afixada assimètricamente com cêra preta de abelha, dentes de diversos animais e pedaços de ossos, formando os dentes superiores e inferiores.

Com exceção do nariz e de uma faixa de 5cm de largura que se estende por tôda a borda inferior da máscara, esta também recoberta por cêra preta e, com exceção, ainda, de uma pequena área entre a base daquêle e a bôca onde a madeira está vísivel, todo o resto da face é recamado com penas. Em técnica de mosaico, com as pontas das penas voltadas para cima e afixadas com cêra preta de abelha, estão as penas amarelas do peito de arara distribuídas em quatro campos separados por uma cruz traçada aproximadamente nas linhas da cruz grega, recamada por penas vermelhas.

Os braços horizontais desta cruz se dispõem na altura dos olhos e a haste, lado a lado do nariz. A face posterior da prancha é lisa, notando-se que a sua espessura diminui à medida que avança para as bordas. A espessura tomada na abertura do ôlho esquerdo é de 3,5cm. Ao alcançar as bordas da prancha está reduzida a 1,5cm. Isto indica um certo requinte de acabamento: a chanfradura.

Nesta face posterior se encontram, além das aberturas dos olhos e da bôca, dois orifícios atravessados pela fita de guembé que fixa as molduras, mais 6 outros através dos quais passam tiras e cordões de embira com que a máscara é amarrada à cabeça do dançarino. Não são visíveis na face anterior da prancha pois o recamado das penas os encobre.

Como todos os trabalhos de madeira dos Tapirapé, também a prancha de madeira desta máscara é talhada com faca ou facão, isto é, com instrumentos recebidos dos brancos.

*

Os acima mencionados **cachimbos de frutos de jequitibá** (fot. 46 e Krause *2* figs. 103-104) conservam dêsse não só a forma original, mas também o comprimento, que varia de 7 a 9cm. O diâmetro da abertura do fornilho mede de 1 a 1,5cm. A parte que é tomada na bôca tem diâmetro menor, apresentando secção transversal circular, às vêzes, e oval, outras. A matéria-prima que recolhi foi classificada no Instituto de Botânica de São Paulo como sendo fruto de uma espécie ainda não descrita de *Cariniana* aff. *C. domesticae* (Mart.) Miers. Os Tapirapé chamam a esta árvore da família das Lecitidáceas: *anavanyvá*. O cachimbo feito de seu fruto é igual entre os Tapirapé, os Karajá e os Kayapó, exceto o nome que é na tribo tupí o mesmo do cachimbo de barro, isto é: *petyaua*, ao passo que nas duas outras tribos é *walikokó* (Krause *2* 260-261, 388). Convém mencionar, porém, que, como já foi indicado por Krause (*2* 260 e fig. 104 b-c), os Karajá têm dois tipos de cachimbo de fruto do jequitibá, um com anel entalhado próximo à abertura do fornilho e outro, singelo. Nos cachimbos tapirapé e kayapó (ib. fig. 241a) falta êste sulco circular.

Krause (*2* 261 e 388-389) supõe que os Kayapó tenham recebido dos Karajá essa espécie de cachimbo. Se ela passou dêstes últimos para os Tapirapé ou vice-versa, fica problemático. O certo é que não existe na bacia do Xingu. O acima mencionado achado de um cachimbo semelhante dentro de uma urna funerária, encontrada no Estado da Bahia, torna o problema da procedência ainda mais amplo e mais interessante.

*

Para o fabrico de suas **cabaças** (kuieté) utilizam os Tapirapé o fruto de duas plantas autóctones brasileiras, a saber da cuieira, árvore da família das Bignoniáceas (Crescentia cujete), e do cabaceiro, da família das Cucurbitáceas (Lagenária vulgaris). A casca do fruto elipsóide da primeira, cortada ao meio no sentido longitudinal, serve de vasilha em que se põe comida ou matéria corante, sendo as menores dessas cuias usadas como colher e muitas delas ornamentadas com diversos desenhos geométricos gravados (fig. 28). O fruto esférico e maduro da mencionada cucurbitácea, depois de esvaziado do miolo, é utilizado para guardar água, azeite, farinha de mandioca e pequenas penas. Tais cabaças, às vêzes também ornamentadas com desenhos gravados (Fot. 70 a, b), são penduradas por cordões entrelaçados ao seu redor ou presos na beira da sua bôca, e tampadas com cêra de abelha.

As cabaças dos Karajá (Krause *2* 286, figs. 39, 41, 94, 97, 98 e prancha 56) se parecem com as dos Tapirapé pela matéria-prima, pelas funções, pela maneira de serem penduradas e tampadas e pelo fato de serem ornamentadas com desenhos gravados. Êstes ornamentos diferem, porém, entre as duas tribos, em certa medida, pelos padrões dos desenhos e, principalmente por serem êstes, entre os Karajá, não só incisos mas também, nas cuias menores, pirogravados.

Tampouco vi em Tampiitaua, cabaças com tampas formadas por um pedaço de outra cabaça ou por trançado e amarradas por meio de cordão, como Krause (*2* 373 e figs. 215 e 216) encontrou entre os Kayapó. Das tribos xinguanas menciona von den Steinen (*2* 240-241, 271 e figs. 52 e 53) cabaças que, como as dos Tapirapé, são feitas da *Crescentia cujete* e da *Lagenaria*, apresentando diversas formas e tamanhos, ornamentos entalhados, cordões entrelaçados para poderem ser penduradas e servindo as esféricas para recipientes de azeite e as cuias para tomar água e tirar líquidos de vasos maiores. Diferem as cabaças do Xingu, porém, das de Tampiitaua pelos desenhos dos ornamentos e por apresentarem às vêzes, como certas cuias dos Karajá, pirogravuras.

A importância das cabaças para os Tupinambá, mostram as seguintes palavras de frei Vicente do Salvador (35): "...todos comem em um alguidar ou cabaço, a que chamam cuia, que estas são as suas baixellas, e dos cabaços principalmente fazem muito cabedal, porque lhes servem de pratos para comer, de potes e de pucaros pera agua e vinho, e de colheres..." Gabriel Soares de Sousa (202), tratando do preparo das cuias pequenas que "são as suas porcelanas" e "servem-lhes de escudelas", menciona que os Tupinambá da Bahia "dão-lhes por dentro uma tinta preta". Também os Tapirapé costumam enegrecer com suco de jenipapo o interior de certas cuias.

*

Cordas como aquela que é usada para armar a rêde de dormir são feitas pelos Tapirapé, da embira de jangada, e por êles denominadas *ampeyva*, nome que dão também a êsse material. A fibra é obtida extraindo-se do caule macio do arbusto a seiva, a medula e a casca. Para tanto, é o caule passado por sôbre uma viga da casa ou madeiro semelhante e, seguro em ambas as extremidades, corrido para um lado e para outro, ao mesmo tempo que fortemente retesado. Posteriormente, torcem-se as fibras entre as mãos.

Cordões de algodão são torcidos rolando-os com a mão estendida sôbre a coxa e êste processo, empregado exclusivamente pelas mulheres, chama-se *eymané* (sendo *eyma* a designação de "fuso"). Assim, a mulher fabrica o cinto usado só pelo homem como também os cordões de numerosos objetos.

*

Podemos dizer que tôda a indústria algodoeira é, entre os Tapirapé, feminina, pois também a **fiação** cabe às mulheres. Já no plantio do algodão e na sua colheita colaboram elas com os homens. Tendo-o levado da roça para a aldeia, colocam o algodão em jiraus assentados diante da casa para secar ao sol durante um ou dois dias. Depois, separam as sedosas fibras das sementes. Estas, serão mastigadas para a preparação de *kauí* ou guardadas para o plantio. Pequenas porções de algodão vão sendo carmeadas e distendidas o mais possível, de modo a formar pequeno e fino disco. Vários dêles reunidos vão formar um maior cuja circunferência se ajusta exatamente na abertura duma panela grande que serve de depósito e de fôrma. Outros e outros discos iguais a êste vão sendo superpostos e bem comprimidos na panela, até que seja atingida a sua borda.

Então a mulher os retira, já na forma dum cilindro, transpassando-os pelo centro por fina vareta de taquari. A seguir, enquanto segura com uma das mãos a vareta em posição horizontal, bate com a outra na parte não ocupada pelo algodão. Êste, com as sacudidelas da vareta, vai se afrouxando de nôvo e dela descendo como uma faixa, formando assim uma fôlha retangular que desligada do taquari, é dobrada uma ou duas vêzes para poder guardar-se na panela. Então, senta-se a fiandeira na rêde, com os pés pendurados, sem tocar o chão. Puxa do algodão em fôlha um pedaço comprido em forma de fita, não o separando, porém, do resto, e dá-lhe contextura proporcional àquela que deseja dar ao fio. Torce-o, então, enrolando-o com a mão estendida sôbre a coxa. Prepara em sua extremidade uma laçada em tôrno do polegar. Passa-a para o sulco do castão duplo, ajustando-a bem. Agora, com a base da haste apoiada na face externa da coxa direita e ligeiramente inclinado para a esquerda, o fuso é rolado com a mão direita na direção do ventre para o joelho. A mulher tapirapé não protege, untando-a com matérias gordurosas ou por outra qualquer maneira, a pele da coxa já amaciada pelo freqüente uso de azeite de côco. A base da haste é bastante lisa e roliça para evitar os efeitos desagradáveis da fricção. Uma vez pôsto em movimento o fuso, deixa-o girar no ar, pendurado pelas fibras adrede preparadas que as pontas dos dedos da mão esquerda seguram ao mesmo tempo que, em movimentos contínuos, auxiliam no acabamento da torcedura. Estando desta maneira bem torcida uma porção do fio — cêrca de um metro de comprimento —, a fiandeira solta a atadura e enrola o fio na haste do fuso. Depois solta novamente do algodão em fôlha, do modo acima descrito outra porção que é a continuação do fio já torcido, fazendo na extremidade proximal da parte já fiada outra laçada que é cerrada no sulco do castão. Então, repete continuadamente esta operação até que o enrolamento do fio alcance a ponta da haste que veio sendo por êle recoberta de modo a formar um cone maciço assentado no tortual e com circunferência de base coincidente à dêste. Daqui o fio é desenrolado e feito em novêlo. Certas mulheres guardam também o fio, como já mencionamos, em fusos especialmente grandes. O fio produzido pelo modo descrito é o que Frödin e Nordenskiöld (49) classificam como "fiado para a direita", isto é, aquêle que, visto horizontalmente e seguindo a espiral da torcedura da esquerda para a direita, apresenta os fios parciais, vistos de frente, como subindo da esquerda para a direita. É a *left-to-right-spiral* de Walter E. Roth. Aliás, também as cordas e cordões mencionados acima são "torcidos para a direita".

A respeito do processo de fiação, os Tapirapé se parecem com os Tupinambá, como mostra o trecho de Léry citado no presente capítulo ao tratarmos do fuso, bem como com os Karajá (Krause *2* 62 e 293-294), Kayapó (*ib.* 397-98 e Dreyfus 37) e as tribos da parte superior da bacia do Xingu visitadas por von den Steinen (*2* 238) (Cf. também Frödin e Nordenskiöld 56-57). Além disso, entre todos êsses índios, a fiação é trabalho de mulher. Não vi, porém, em Tampiitaua, o pequeno arco usado pelas Karajá para desfiar o algodão antes de torcê-lo com o fuso (Krause *2* 62, 293 e fig. 143).

*

Rêde de dormir é *iní* em tapirapé, vocábulo tupí que já se encontra em Staden (p 4) e Léry (275), como também em Montoya (*2* II 175), no vocabulário auetö de von den Steinen (*2* 536) e no dicionário guarayo de Hoeller (90). Os fios de algodão de que é fabricada, chamam-se *inimá*, e o processo de fabricação da rêde é *aampychí*, em tapirapé. Em tôrno de duas traves verticais da casa, cuja distância corresponde ao comprimento que se quer dar à rêde, a mulher passa um cordel ininterrupto, torcido para a esquerda e consistente em dois fios fiados para a direita. Começa em baixo e faz com que o cordel em cada volta se coloque imediatamente acima da volta anterior, até que se alcance a medida desejada para a largura da rêde. Então, entrança essa urdidura com o que Max Schmidt (*2* 228) chama de "fio duplo" (*Doppelfaden*), isto é, dois cordéis correm em espiral envolvendo ao mesmo tempo dois fios da urdidura. Entre os Tapirapé êsses cordéis são torcidos para a esquerda, consistindo em dois fios fiados para a direita. Cada carreira da trama é rematada nas bordas da rêde por nós terminando em pontas sôltas. Os intervalos entre as carreiras da trama são irregulares, variando entre 7 a 17cm na rêde pertencente ao Museu de Gotemburgo (fot. 51a), que tem 240 cm de comprimento, e entre 9,5 e 24cm na rêde do Museu Paulista (445 RG) que mede 270cm de comprimento por 53cm de largura (fot. 51b). Cada uma das extremidades da rêde não atravessadas por "fios duplos" (a trama em espiral) é juntada à maneira mostrada pela Fig. 15. Os punhos são formados envolvendo-se muitas vêzes e firmemente com um cordão as partes que cobriam as traves. As cordas que passam por êsses punhos (fot. 16 e 29) são as de embira de iangada, cujo

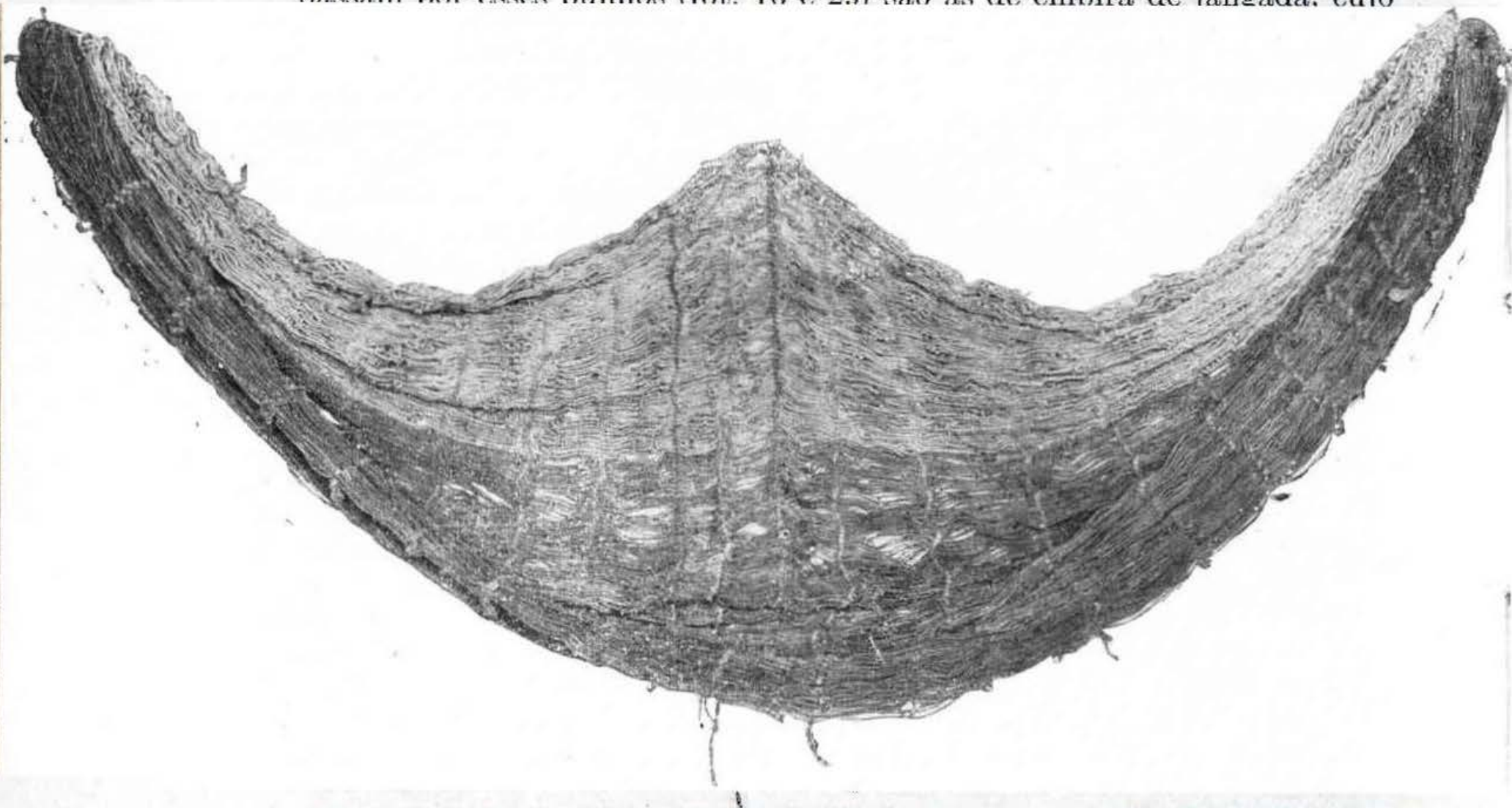



Foto 51-a — Rêde-de-dormir.

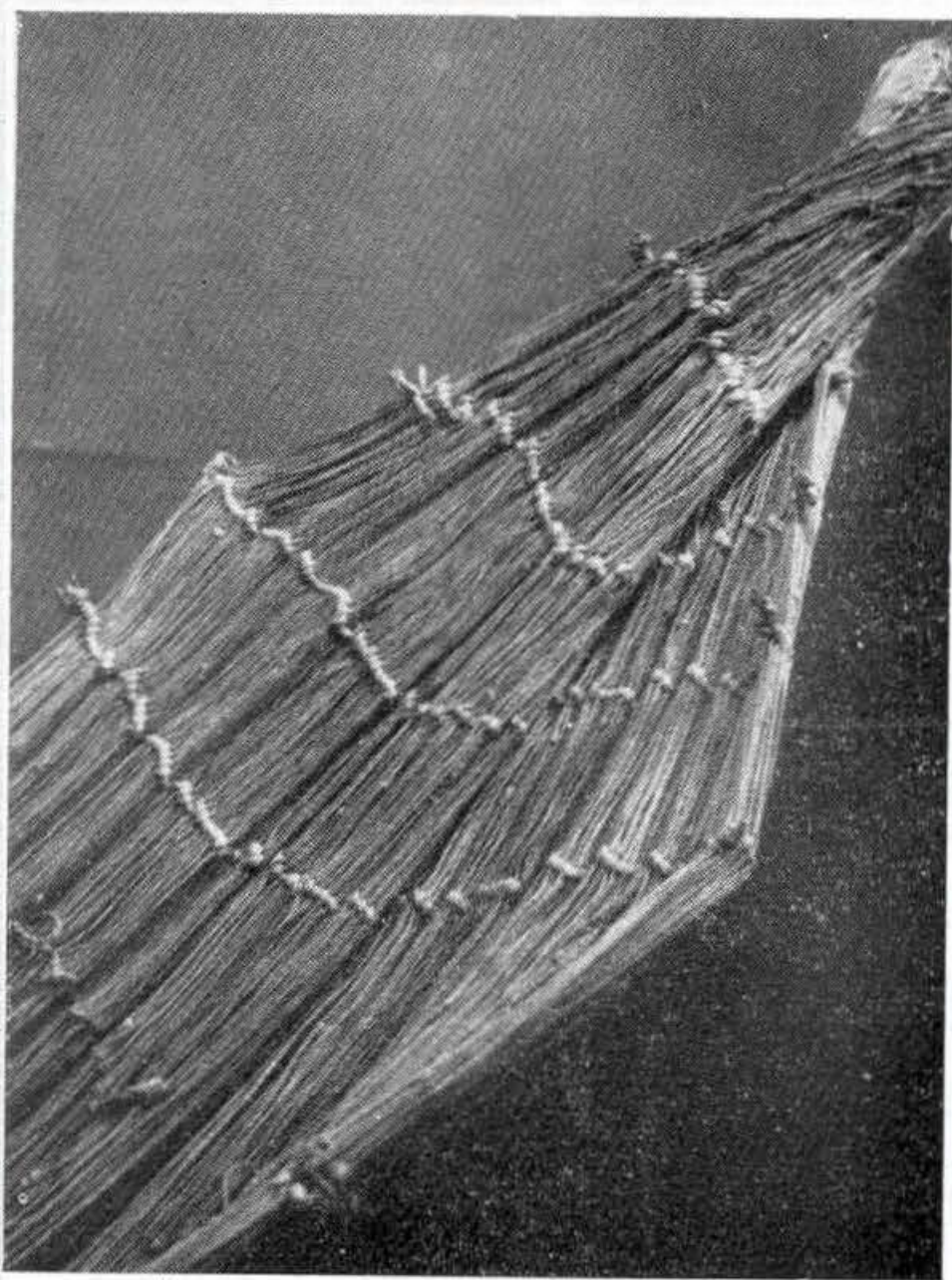



Foto 51-b — Detalhe de rêde-de-dormir.

fabrico já descrevi. São torcidas para a esquerda, consistindo em três cordões torcidos para a direita e amarrados em nó nas extremidades. Para armar a rêde colocam-se ambas as partes da corda passada pelo punho, uma vez completamente em tôrno de uma trave, puxando-as, depois, uma ou duas vêzes por baixo dêsse envoltório, de modo que, por fim, sobressaem, num lado dêle, em forma de laço e, no outro, com as extremidades sôltas.

As xilogravuras em Staden (p 4) e Léry (107) mostram a semelhança da rêde tupinambá com a tapirapé. É verdade que Léry (275) menciona, além dêsse tipo de maca aberta, a modo de rêde de pescar, outro tipo mais fechado, pois escreve: "... elles en font les vns en maniere de rets ou filets à pescher, & les autres plus serrez, comme gros cane uats". Segundo êsse autor (*ib.*), a rêde tupinambá era, como a rêde tapirapé, feita pela mulher, e tanto êle como Staden (*l. c.*) escrevem que era fabricada de algodão. Depois de enumerar as numerosas tribos tupí cujas rêdes são por inteiro ou parcialmente de algodão, Métraux (*2* 62) observa: "Toutes les indications que je viens de rassembler démontrent suffisamment que le coton a toujours été la matière la plus appréciée par les Tupi-Guarani pour confectionner leurs hamacs. Même ceux d'entre eux qui de nos jours en ont en fibres végétales n'ont pas renoncé complètement au coton, ou du moins ne l'ont abandonné que fort récemment. C'est avec raison que Nordenskiöld considère les Tupi-Guarani comme

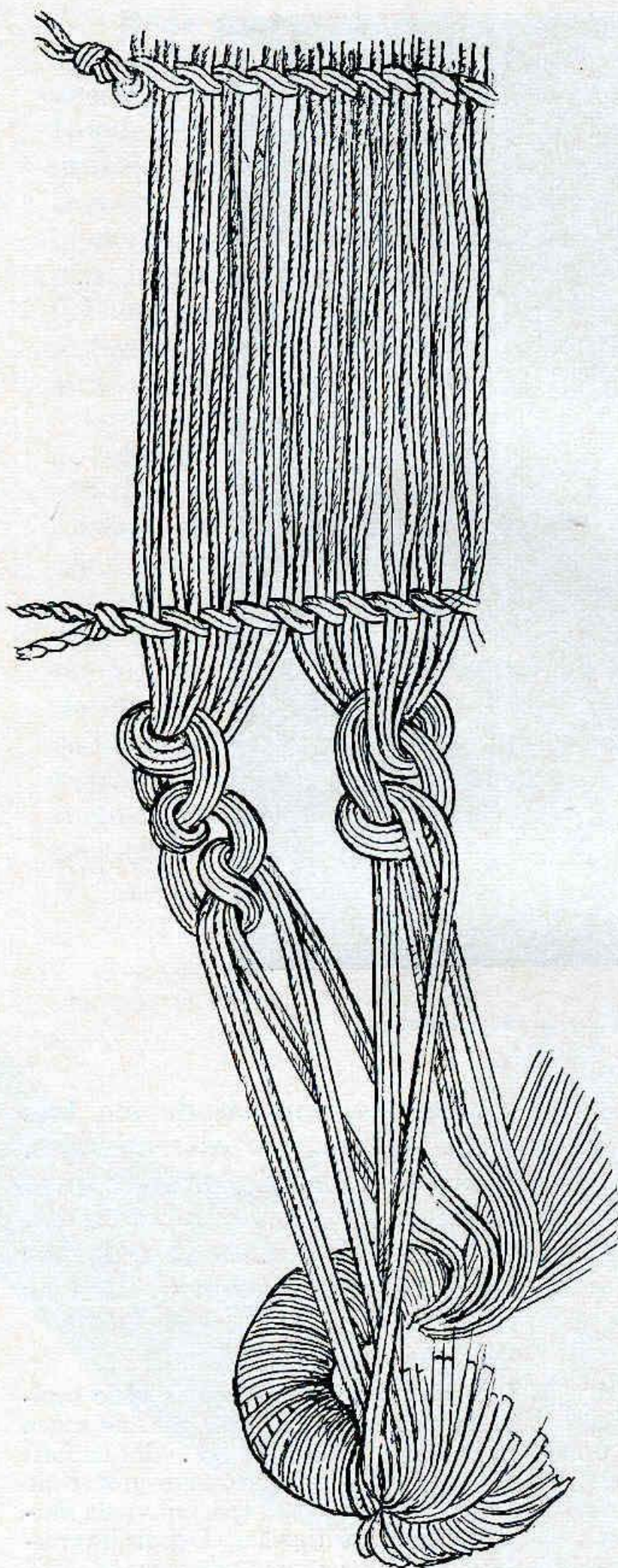



Fig. 15 — Detalhe do punho da rêde-de-dormir.

les propagateurs de la culture du coton en Amérique ou du moins du hamac de coton, et ceci est d'autant plus probable que la limite méridionale du hamac correspond exactement aux limites de l'extension des Tupi-Guarani vers le sud." No dizer do mesmo autor (*ib.* 61), que para isso se baseia em Haebler, as rêdes dos Kamayurá e Auetö "ont leur chaîne en fibres végétales et la trame en coton".

Essa trama é o "fio duplo" (Max Schmidt *2* 370), aplicado pelas tribos da parte superior da bacia do Xingu principalmente no fabrico das rêdes de dormir (*ib.* 368). No seu estudo sôbre os Tupí do Gurupi escreve Raimundo Lopes (*2* 147): "As rêdes de dormir (hamaca) dos índios do Gurupi (n.º 24.696) pertencem ao tipo de urdidura espaçada de 'fio duplicacado'. . . É mais um traço comum a essa região e ao Xingu". (cf. *ib.* fig. 6). Existe, porém, no Museu Paulista, uma rêde de algodão dos índios Urubu (2724 RG) que é enodada. As rêdes de algodão dos Guaraní de São Paulo, pertencentes ao mesmo museu parecem-se com a rêde tapirapé pelos intervalos, sendo, porém, só uma delas com trama de "fio duplo", outra enodada e a terceira em parte enodada e em parte com trama de "fio duplo".

Tanto a rêde tapirapé como a coberta karajá são feitas de fios de algodão, colocando a mulher a urdidura entre dois postes que, segundo Ehrenreich (*1* 22), também entre os Karajá podem ser traves da casa. Ambos os trabalhos, porém, diferem não só pelo nome (a coberta karajá chama-se *riú*) e pela função, mas também pela técnica de confecção sendo a coberta karajá não trançada com "fio duplo", mas enodada e de contextura muito mais compacta do que a rêde tapirapé.

Segundo Krause (*2* 295), os Tapirapé fabricam cobertas melhores do que os Karajá, ornamentadas e mais fechadas, vendendo-as a êsses vizinhos. Em nenhuma das duas tribos encontrei confirmada esta informação.

Em resumo: Os Tapirapé se parecem com os Tupinambá e outros Tupí, bem como com os índios da parte superior da bacia do Xingu visitados por von den Steinen (*2* 239-240), pelo uso da rêde-de-dormir. Na maioria de tôdas essas tribos é confeccionada em algodão, sendo a urdidura colocada entre dois postes, tecida por "fio duplo" e o trabalho executado por mulher. Dão à rêde o nome tupí difundido na costa brasileira, no Xingu, no Paraguai e na Bolívia. Não é de supor-se que a coberta karajá tenha sido, originalmente, a rêde de seus vizinhos tupí, pois difere dela pelo nome e pela técnica de confecção.

*

Os adornos de braço e pernas, feitos de algodão com agulha de *crochê*, foram estudados no capítulo VI.

*

Fios de algodão são empregados também na fabricação do *pente* chamado *kyvaua* em tapirapé, sendo *kyva* o piolho-de-cabeça. Os vocábulos correspondentes são em Montoya (*2* II 331 v/325 v) *Quĭgúa* e *Quĭ*, no dicionário guarayo de Hoeller (212, 213) *quìgua* e *quì*, em Stradelli (504, 505) *Kiáua* e *Kiyúa*, no auetö e kamayurá segundo von den Steinen (*2* 536, 538) *kiüvap* (pente). Vinte ou mais lascas afiladas de madeira ou espinhos de palmeira, de 1 a 4mm de espessura, colocados em fila entre dois pauzinhos de cêrca de 5mm de largura e ligados firmemente com um trançado de fios, constituem o pente tapirapé. O pente representado na fig. 16 tem 10cm de altura e uma largura de 5,5cm em cima e 4cm embaixo. As medidas correspóndentes do pente da fig. 17 são 11 e 7 e 4,5cm, do pente 434 RG do Museu Paulista, 10 e 6,5 e 4,5 cm e do 435 RG da mesma

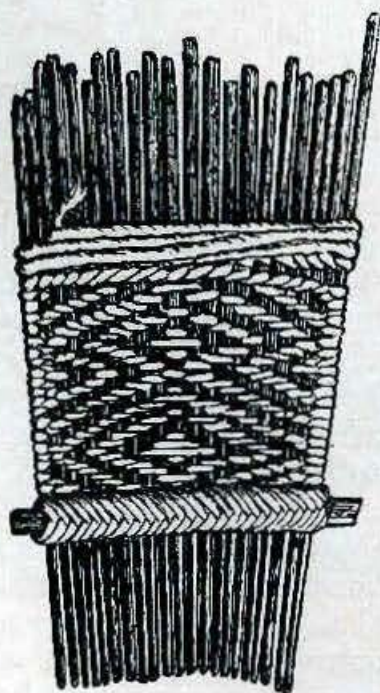



Fig. 16 — Pente.

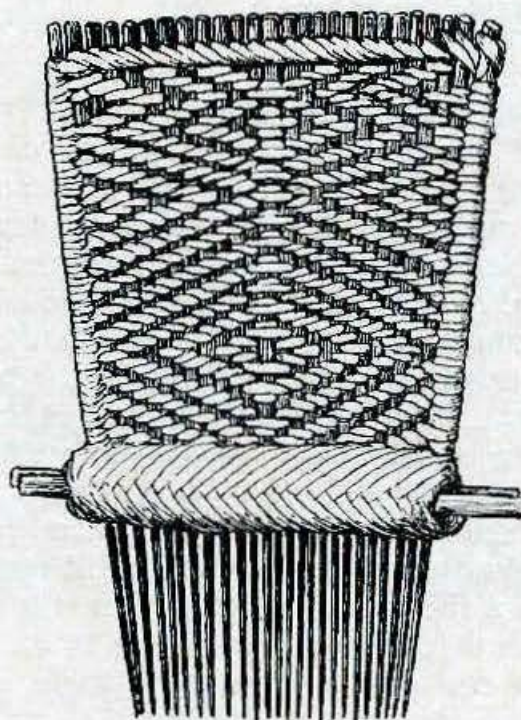



Fig. 17 — Pente.

coleção 9 e 8 e 6,5 cm. Êsses quatro pentes representam os tamanhos comuns. O trançado do pente tapirapé apresenta desenhos, sendo, não raro, colorido com urucu. Às vêzes enfeitam o pente com penas, como o fazem também os Karajá (cf. Krause *2* prancha 21 fig. 1a).

Êstes índios confeccionam os pentes da mesma maneira e com o mesmo material que os Tapirapé, e, em geral, igualmente com os dentes de um lado apenas. Krause (*2* 211) encontrou um único exemplar de pente karajá duplo. Mas o pente tapirapé difere do karajá não só pelos desenhos dos trançados como também, às vêzes, pela forma, que, em certos exemplares representados por Krause (*2* prancha 21) é retangular. Distingue-se também pelo fato de possuir um único par de pauzinhos transversais, ao passo que no pente karajá o trançado é limitado por dois pares, isto é, tanto na borda inferior como na superior. Os numerosos pentes karajá do Museu Paulista e, com exceção de um, os representados por Krause (*ib.*) pertencem ao tipo chamado pelo padre W. Schmidt (1085) de "Zweistangig-einfach". O mesmo autor (*ib.* 1087) enumera as tribos sul-americanas possuidoras dêsse tipo. Também o pente kayapó apresentado por Krause (*2* prancha 68) difere do pente tapirapé pelo desenho, por ter pares de pauzinhos transversais nas bordas inferior e superior do trançado e por ser retangular em vez de trapezoidal. O pente obtido pelo mesmo autor (*ib.* 405 e prancha 69) numa aldeia dos Karajá e declarado por êstes como sendo de origem tapirapé, parece ser karajá, pois difere do pente tapirapé pelo desenho e por ter pauzinhos transversais nas bordas inferior e superior do trançado. O pente auetö mencionado por von den Steinen (*2* 285-286 e fig. 79) é trapezóide, mas seu trançado não forma desenho e é delimitado em cima e em baixo por tiras de taquara. Em Métraux (*2* 184-185) lemos: "Les anciens auteurs ne font jamais allusion à l'existence chez les Tupinamba de peignes de fabrication indigène. D'autre part, Léry cite les peignes parmi les objets d'origine européenne les plus convoités par les femmes. Le peigne des autres Tupi-Guarani présente une construction uniforme dans toutes les tribus où il a été décrit. Il est en règle générale constitué par une rangée de fines baguettes serrées entre 4 pièces de bois transversales réunies par un réseau de fils (Stäbchenkamm). Les Chiriguano sont les seuls qui, à l'instar des Quichua, découpent les dents de leurs peignes dans une petite planchette de bois." — Os Tapirapé, portanto, usando só dois pauzinhos transversais em vez de quatro, constituem outra exceção entre os Tupí.

*

Outro trabalho de algodão é a **cruz-de-fios** chamada *anyrá,* isto é, morcêgo (Fig. 18 e Fot. 71).

Tive oportunidade de observar em Tampiitaua a maneira de confeccionar esta peça. Duas varetas de aproximadamente 22cm de comprimento por 5mm de espessura são colocadas perpendicularmente uma à outra ao meio, formando assim 4 ângulos retos. São afixadas por um cordel torcido para a esquerda e formado de dois fios fiados para a direita, o qual, formando em X, passa de um vértice ao seu oposto, uma ou duas vêzes. Com êsse mesmo cordel passando de um cateto ao outro imediato, formam-se a seguir, sem solução de continuidade, inúmeros circuitos de hipotenusas bem unidas, porém cada vez maiores, pois correm paralelamente no mesmo plano. Recobertos os catetos até quase a sua extremidade, é a última hipotenusa traçada frouxamente e fixada por simples nó no circuito anterior de dois catetos contíguos. Por êste fio se dependura a peça, ficando as varetas em forma de X, como a cruz de Santo André. A maneira de fixar o fio nos catetos é idêntica para três dêles que vão sobressair numa das faces da urdidura, enquanto que no quarto a operação é inversa, sobressaindo o cateto apenas na face oposta. Pelo fato de a tecedeira empregar ora fio vermelho-alaranjado (tinto com urucu), ora o preto-azul (tinto com jenipapo), ora branco (côr natural do algodão), formam-se vários quadrângulos concêntricos ornamentando a peça. O exemplar do Museu Paulista (RG 441, Fot. 71) cujas varetas medem 20,5cm cada uma, apresenta quadrângulos sòmente em branco e vermelho-alaranjado que se sucedem alternadamente.

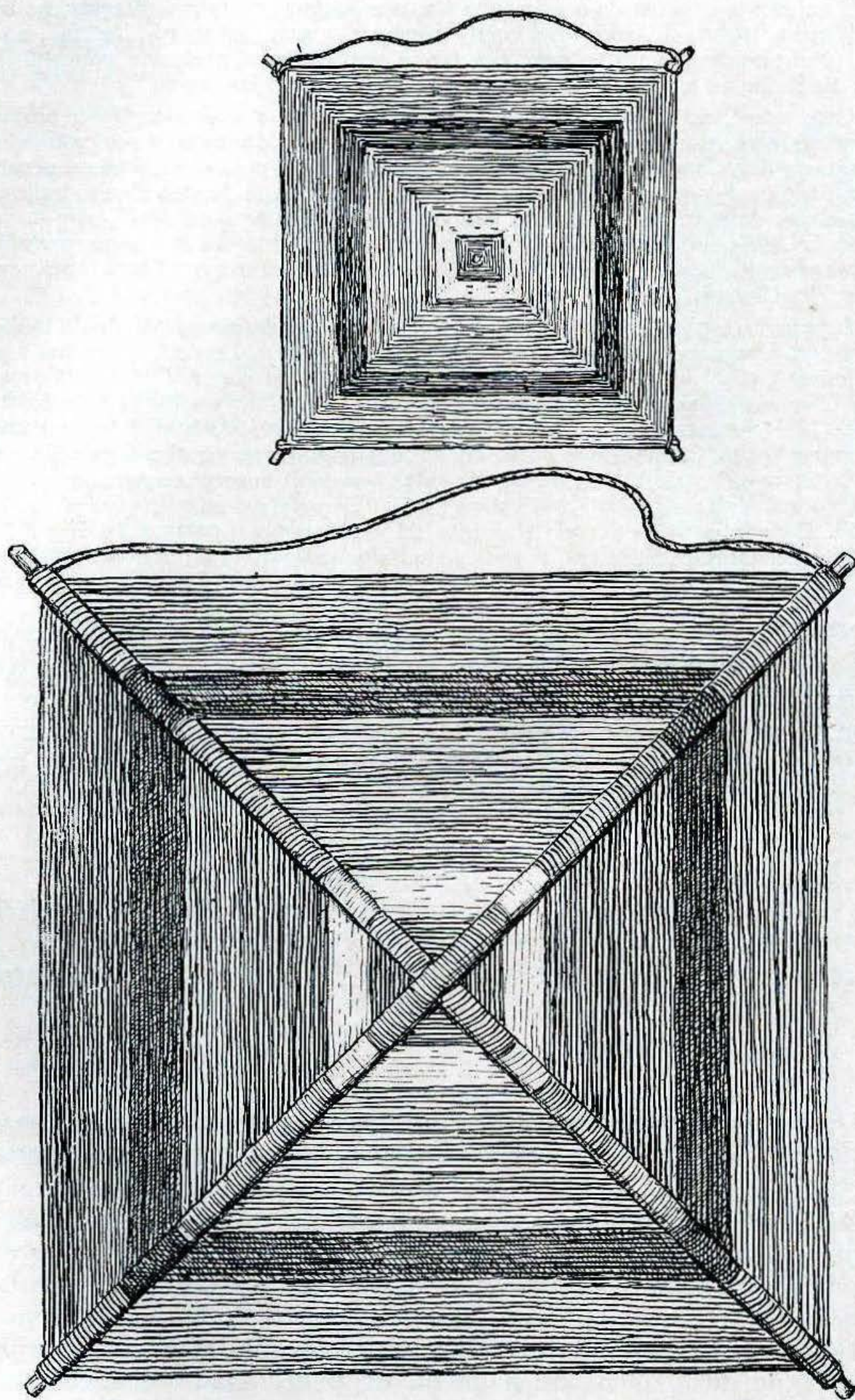



FIG. 18 — Cruz-de-fios, anverso e reverso.

Os habitantes de Tampiitaua me informaram, em 1935, que a cruz-de-fios dependurada na casa é uma defesa contra as doenças e os maus espíritos. Wagley, na lista da coleção que entregou ao Museu Nacional, observa a respeito do *anyrá* ("ânüra", na grafia dêle): "Simples ornamento de casa, não tendo pràticamente nenhuma importância mágica". Será que no espaço de cinco anos mudou a função dêsse objeto?

Com referência ao fato de os Tapirapé considerarem a cruz-de-fios representação de morcêgo, convém mencionar que Curt Nimuendajú, na descrição da coleção de objetos etnográficos dos Canela (Ramkókamekrã) por êle organizada e atualmente pertencente à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, indica, como denominação de uma cruz-de-fios, a palavra alemã "Fledermausflügel", isto é, "asa de morcêgo". Aliás, na sua monografia sôbre os Timbira Orientais aos quais pertencem os Ramkókamekrã, Nimuendajú (*10* plate 24, fig. c) representa um "Tread cross" entre os objetos classificados como "Toys".

A palavra tapirapé *anyrá* aparece no nheêngatu colhido por Stradelli (265), com o mesmo significado de "morcego", na grafia *Anirá* e *Andirá*. Esta última forma é própria dos idiomas tupi do sul, isto é, do guaraní e guarayo. Montoya (*2* II 34v) a dá com a tradução "Especie de paxaro", indicando para "Morzielago" o vocábulo *Mbopí* (ib. 216). Hoeller (121), porém, no seu dicionário guarayo, dá a *mbopi* o significado "ein grünlichschillernder Vogel" ("um pássaro de brilho verde"), ao passo que *andira* é, para êle, "Fledermaus" ("morcêgo") (*ib.* 15). O desacôrdo entre êsses dois autores desaparece para nós ao lermos no vocabulário guarani de Restivo (395): "Murciélago *mbopi;* otro género grande *andĩrá*". Convém acrescentar que Montoya (*2* II 34v) traduz a palavra *Andĩĩ* por "Espanto". O *anyrá* tapirapé não será, à vista disso, algo mais do que "simples ornamento de casa"?

Não há, pelo que sei, informação acêrca da existência da cruz-de-fios entre os Tupinambá e índios da bacia do Xingu. Entre os Karajá, Ehrenreich (*1* 23 fig. 8) encontrou uma cruz-de-fios conjugada com um topête de penas, que seria atada à cabeça por meio de cordéis. Foy (91) menciona, além disso, cruzes-de-fios usadas como enfeites de cabeça, entre os Kayapó e Borôro.

*

Cordões de algodão são utilizados, ainda na confecção de **diversos envoltórios** tais como da armação do adôrno de cabeça, de penas postiças, representada na fot. 21 e na figura 19, e o da coroa de garras de onça (fot. 23).

*

Os trançados de material tomado de palmeiras mostram, entre os Tapirapé, bastante variedade de tipos, rudimentares uns, aperfeiçoados outros.

O cêsto para carregar às costas é confeccionado a modo do cêsto dos Karajá (cf. Krause *2* 290-291, 409-410 e pranchas 57 e 69), mas só excepcionalmente alcança a sólida contextura e o tamanho dêste, a saber, só nas raras vêzes em que se usam fôlhas como as de babaçu (*Orbignya Martiana*) empregadas pelos Karajá. Em geral, o Tapirapé entrança as pínulas interiores de duas fôlhas de palmeira de pouca idade, chamada *pinaua* em sua língua, palmeira que costuma ser a "macaba" dos sertanejos da região (*Oenocarpus spec.*?). Forma-se com elas a parede central do cêsto e entrelaçam-se suas extremidades com as pínulas exteriores a

fim de produzir as paredes laterais e, em seqüência, o fundo. Das nervuras resultam os ângulos. Um cêsto para carregar às costas, que colhi em 1947, para o Museu Paulista (RG 437) tem 1 metro de comprimento e uma largura de 23cm em cima e 15cm embaixo; os lados medem 15cm no meio, 11 e 9cm em cima e 2,5cm embaixo (fot. 52). O cêsto carregado por criança e representado na fot. 30 é feito de dois pedaços de fôlha de macaba, medindo 45cm de comprimento e 13cm de largura. Às vêzes tais cêstos são confecionados de uma só fôlha de macaba, constituindo a nervura, quebrada em dois lugares, os ângulos não só entre as paredes laterais e a central, como também entre esta e o fundo (cf. Krause *2* 410 e prancha 69). O cêsto, como, aliás, todos os trançados tapirapé, é feito pelo homem (fots. 53 e 54) e também por êle carregado (fot. 55). A confecção é trabalho de poucos minutos. Tiras de embira, atadas na borda, servem para fechar o cêsto e, colocadas sôbre os ombros, a modo de correias duma mochila, e sôbre a testa, são usadas para carregá-lo.

Fig. 19 — Detalhe da armação de roda de cabeça, da foto 21.

Êste cêsto tapirapé demonstra parentesco com a cultura karajá não só pela semelhança da confecção e pelo fato de ser feito e carregado por homens, mas principalmente pelo nome *pehyra* em tapirapé, *behara* (Ehrenreich *1* 21) ou *behulé* (Krause *2* 442) em karajá, *bäh(i) ulá* (*ib.* 459) em javahé. O têrmo usado pelos Tapirapé parece provir do karajá, pois difere das designações para cêsto de carga dos outros Tupí.

Na primeira metade do século XVII, Marcgrave (272), referindo-se aparentemente aos Tupi nordestinos, menciona que a mulher carrega às costas, uma canastra feita com fôlhas de palmeira e chamada *patiguâ*, e na parte superior da cabeça um cêsto oblongo,

Foto 52 — Cêsto de carregar às costas.

fabricado com varas bastante largas e denominado *panacu*. Êste vocábulo aparece em Montoya (*2* I 133), com o significado: "Canasta larga"; no dicionário guarayo de Hoeller (163), com a interpretação: "Cêsto de carga dos índios, trançado com fôlhas novas de palmeira", em tembé, referindo-se às cestas usadas pela mulher para o transporte de qualquer carga (Dodt 189; cf. também Hurley 332); no nheêngatu de Stradelli (585), com a descrição "Grande paneiro, muitas vêzes elegantemente tecido, com tampa ou sem ela, que serve para guardar e carregar objetos de uso"; Léry (278) fala em "paniers" chamados *Panacons*. Com o significado "Cesto alto, aberto, para cargas pesadas" encontramos a palavra *uaturá* no mesmo vocabulário (*ib.* 146). O têrmo *patiguá* aparece também nas seguintes palavras de outro autor seiscentista, a saber, do padre Simão de Vasconcellos (pag. LXXVII): "... o patiguá (que he como caixa de palhas) pera guardar pouco mais que a rede, cabaço, e cuya..." Reencontramo-lo, ainda, na forma *patuá* e com o significado de "canastra" e "cesta de palha" entre os Guajajára do Maranhão (Roberts and Symes 218 e 220) e entre nortistas (Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguêsa 10.ª edição, 1960). Também as designações para cêsto de carga usadas pelos Tupí da parte superior da bacia do Xingu, diferem do têrmo tapirapé, pois os Auetö dizem *tasitu-mayanku* e *tatitetu-mayanku* (von den Steinen *2* 536) e os Kamayurá *pirapünta* (*ib.* 538).

É, porém, digna de nota a semelhança entre o cêsto de carga tapirapé e o dos Tup do Gurupi descrito e representado por Raimundo Lopes (*2* 147 e fig. 6). Mas segundo o mesmo autor, o cêsto em aprêço é carregado por ambos os sexos, ao passo que, entre os Tapirapé, é exclusivamente o homem que carrega o *pehyra*. Além disso, também os nomes diferem, se consideramos o cêsto mencionado por Lopes idêntico àquele de que Dodt (190) trata sob a designação *jamaci*.

Foto 53 — Trançando

Foto 54 — Trançando.

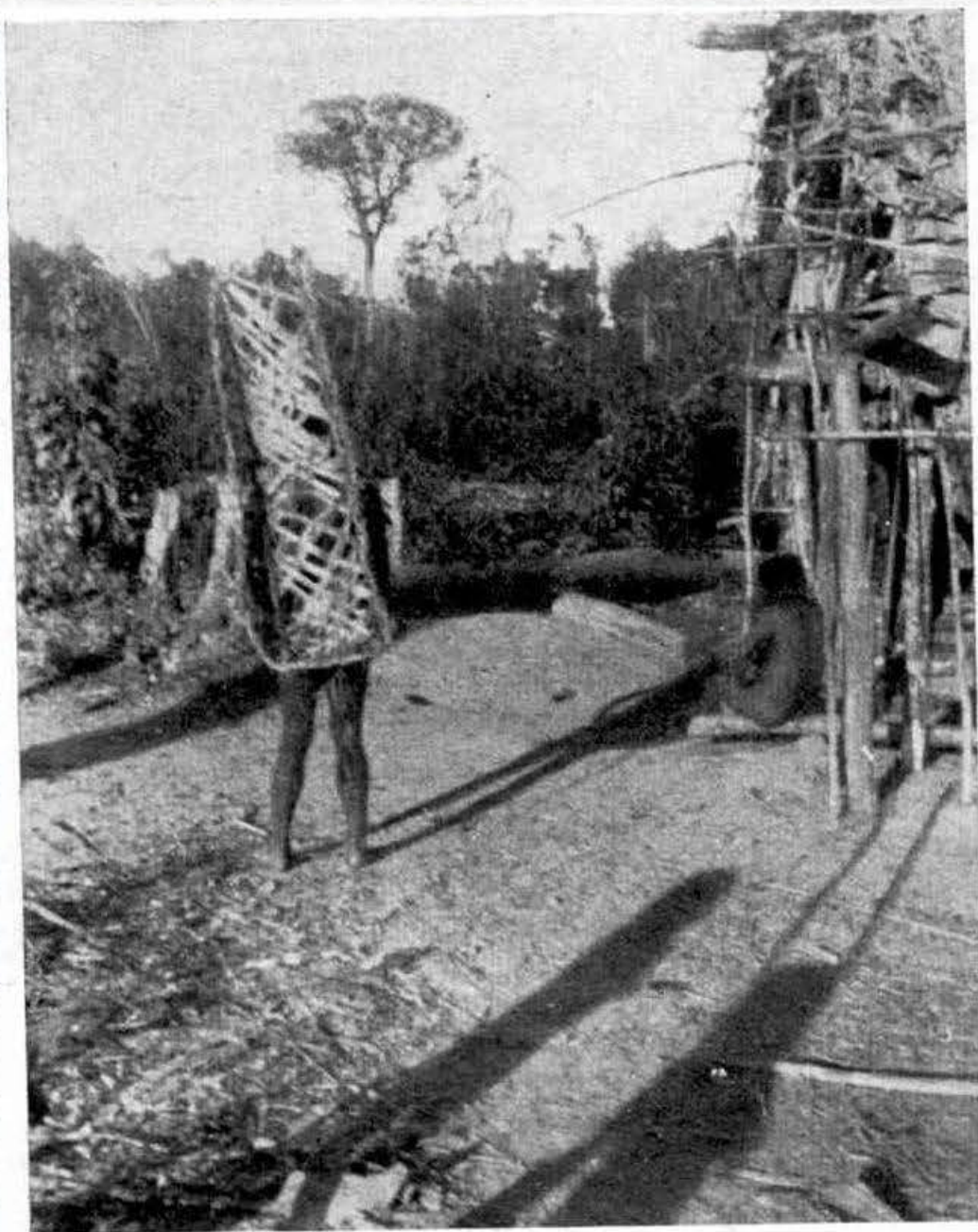



Foto 55 — Cêsto carregado por homem.

Nordenskiöld (*6* 174 e mapa 21) inclui o cêsto de carga dos Tapirapé e Karajá ao "Guarayú type". Há, porém, notáveis diferenças de feitio entre êsse cêsto e os representados pelo mesmo autor no citado mapa, isto é, os cêstos de carga dos Guarayo, das tribos da parte superior da bacia do Xingu, dos Arekuná, dos Chiquitos e duma tribo desconhecida do rio Acre. Muito mais parecido com o cêsto tapirapé do que êsses é, em todo caso, o dos Purí, da prancha 12 do "atlas" do príncipe de Wied-Neuwied. Mas cumpre notar que, segundo a prancha 3 publicada pelo mesmo autor, era, entre êsses índios do Brasil Oriental, a mulher quem levava cêsto de carga. Aliás, o mesmo foi observado entre os Tupinambá (Staden q 2: xilogravura; Marcgrave *l. c.*; Vasconcellos *l. c.*), Guarayo (Pierini *1* prancha 2) e Kayapó (Krause *2* prancha 26).

Os cêstos de carga dêstes últimos, representados e descritos sob os nomes *kad'*, *kó(o)* e *kanikó* por Krause (*2* 394-397 e prancha 68), são cilíndricos e abertos em cima, diferindo completamente do cêsto de carga tapirapé e portanto do "tipo guarayo", definido por Nordenskiöld (*6* 171) como sendo "extended in length, and open at one side". O *uaturá*, segundo informa Stradelli (698), costuma ser carregado às costas, sendo que as mulheres o sustentam pelo tipoi prêso à testa e os homens, ao alto do peito. O cêsto de carga das tribos da parte superior da bacia do Xingu é feito pelo homem (von den Steinen *2* 237 e prancha 6) e por êle carregado por meio duma tira prêsa à testa (ibidem prancha 6).

*

Além do cêsto de carga, também o cêsto duplo revela parentesco cultural entre os Tapirapé e os Karajá. Consiste em dois cêstos ovais e inteiramente iguais com exceção do tamanho que difere justamente o suficiente para poder encaixar um no outro, desempenhando o maior o papel de tampa. Krause (*2* 291-293, fig. 142 e prancha 57) descreve e representa pormenorizadamente a fabricação dêsses cêstos de pínulas de palmeira entre os Karajá. A confecção é a mesma entre os Tapirapé. Em ambas as tribos o cêsto duplo serve aos homens e às mulheres para guardar pequenos objetos de sua propriedade. Em karajá é chamado *wrabáhi* ou *warabehä* (Krause *2* 442), em tapirapé *anampahé*. Talvez haja parentesco entre êsses têrmos. Pelo que sei, *anampahé* não existe em outra língua tupí.

O cêsto duplo é desconhecido na bacia do Xingu e não foi mencionado existir entre os Kayapó. Segundo Nordenskiöld (*3* mapa 14) é, entre os índios sul-americanos, muito difundido na Bolívia e ao norte do Amazonas, sendo usado pelas tribos tupí dos Chiriguano, Guarayo, Pauserna, e, segundo Crevaux (202), Oyampí (cf. também Métraux *2* 253). Digno de nota, porém, é o fato de ser a técnica de confecção do cêsto duplo dos Chiriguano mostrado por Nordenskiöld (*3* fig. 49B) completamente diferente da do cêsto duplo dos Tapirapé e Karajá.

*

Outro trançado tapirapé de pínulas de macaba é a esteira para se sentar (fot. 32). Seu nome *miaua* aparece no nheêngatu colhido por Stradelli (525) sob a forma de *Miasáua* com a seguinte descrição: "Toalha, pequena esteira feita de fasquias muito flexíveis, quando não de folhas de palmeira. . ." Os Karajá não têm esteiras semelhantes às dos Tapirapé e êstes não possuem esteiras enodadas com "sêda de buriti" como são feitas pelas mulheres daqueles e descritas por Krause (*2* 288-289 e figs. 137-138). Dos índios da parte superior da bacia do Xingu, von den Steinen (*2* 238) menciona só esteiras usadas para o preparo de farinha, para guardar enfeites de penas e para espertar o lume. A esteira trançada com pínulas de palmeira sôbre a qual dormem os Guató (Max Schmidt *2* 218-219 e fig. 105), é do mesmo tipo da *miaua* tapirapé, mas sem o desenho artístico desta. Mais simples ainda do que a esteira de dormir dos Guató, porém também trançada com pínulas de palmeira é a dos Kayapó (Krause *2* 396 e prancha 64, fig. 8); êstes índios têm, além disso, uma esteira de dormir e de sentar feita de "sêda de buriti" (*ib.* e prancha 64, fig. 2).

*

Os Tapirapé entrançam pratos quadrangulares (*tantóampeí*) em que põem comida consistente. Na borda, as pínulas de macaba envolvem um cordel que contrai o prato dando-lhe quase a forma arredondada duma gamela. Introduzem-se as extremidades das tiras, num lado, no próprio trançado e, no lado oposto, entre o trançado e o cordel. O "prato" representado na fig. 20 mede 13 por 14cm.

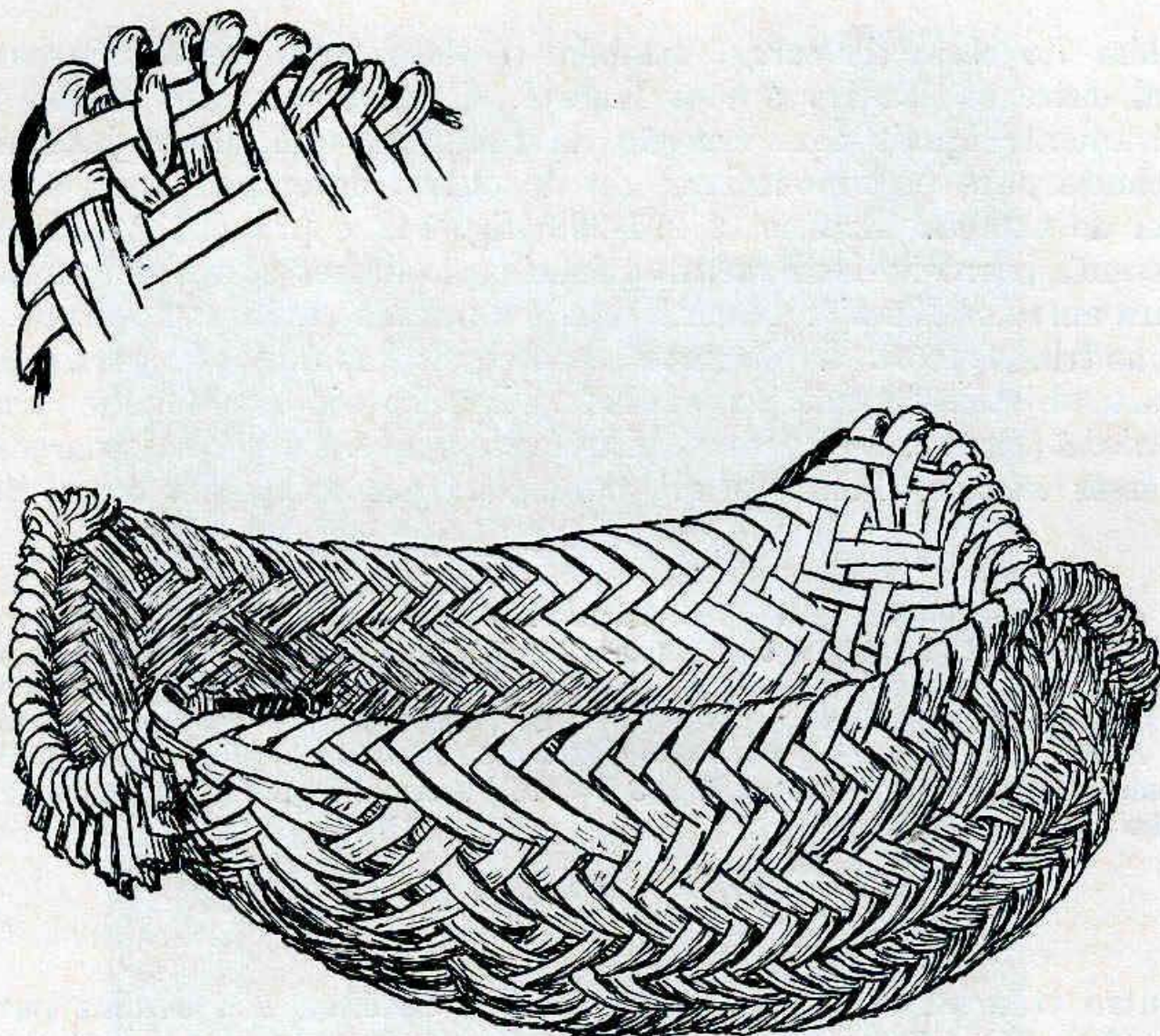



FIG. 20 — "Prato" trançado e detalhe dêste trançado.

*

Os trançados de pínulas de macaba mais rudimentares feitos pelos Tapirapé são as bolsas para transporte descritas e representadas por Krause (*2* 410-411 e prancha 69, figs. 6-9).

*

O abano dos Tapirapé (*tatapékuayva*) é trançado de fôlha de buriti (*Mauritia spec.*, em tapirapé *murichí*). A figura 21 que representa um exemplar de 38cm de comprimento e 12 a 13cm de largura, mostra não só a maneira de trançá-lo, mas também a de rematar as extremidades das tiras.

Léry (286) conta que os Tupinambá espertavam o lume "auec certains petits ventaux qu'ils appellent *Tatapecoua*, faits de la façon des contenances que les dames de par deçà tiennent deuant elles au pres du feu, de peur qu'il ne leur gaste la face." Os abanos dos Karajá e Kayapó mencionados por Krause (*2* 252, 290, 396, e pranchas 21 e 68) são feitos com pínulas de babaçu, diferindo a todos os respeitos completamente do abano tapirapé. O abano da parte superior da bacia do Xingu, porém, é confeccionado, como êsse, de fôlha de buriti (Max Schmidt *2* 363-368), mostrando o tipo triangular (*ib.* figs. 190 e 191) certo parentesco com o abano tapirapé, ou, pelo menos, um pouco mais de semelhança do que o tipo retangular (*ib.* fig. 187).

*

Outro trançado de fôlha de buriti é a parte superior duma máscara de dança, parte que os Tapirapé chamam *ankyneró* (sendo *ankyngauá*: cabeça). Sua forma quase tubular termina, ao alto, em forma de um funil (fots. 56 e 60) fechado por embira que junta as extremidades das tiras. Na borda inferior do trançado, isto é, na sua abertura circular, cordéis de embira unidos a modo de "fio duplo" atam as outras extremidades das tiras amarrando cada uma delas naquela que, em continuação do entrançamento, a cruza. Além disso, êsses cordéis fazem estreitar ou aumentar a abertura de acôrdo com o tamanho da cabeça. As tiras não trançadas que sobressaem em cima, têm cêrca de 25cm de comprimento e formam um tufo sendo amarradas com embira ao meio. O trançado pròpriamente dito costuma ter 45 a 50cm de comprimento, 55 a 60cm de circunferência na abertura e 35 a 40cm de circunferência, em cima. Na borda da abertura é atada com embira uma espécie de capa redonda que cobre o rosto e todo o corpo. Consiste em tiras de fôlha de buriti das quais, em gerál, juntadas de cinco em cinco no meio com torcedura para a direita, dobrando-se, depois, o pedaço torcido e envolvendo-se com êle uma vez um cordel de embira, de modo a formar um laço pelo qual são puxadas as extremidades das tiras. Desta maneira atam-se no cordel de embira tantos grupos de tiras quantos são precisos para ocultar o dançarino.

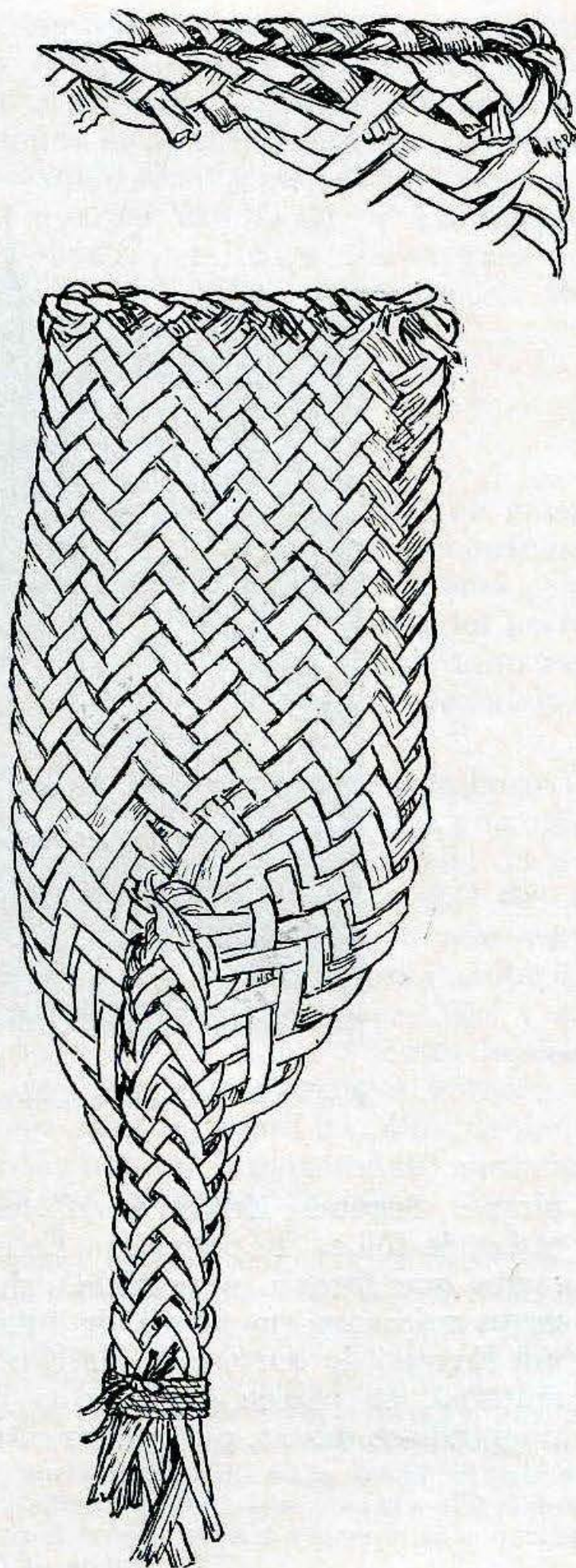



Fig. 21 — Abano e detalhe de seu trançado.

Não conhecemos de nenhuma outra tribo máscara cuja parte superior fôsse feita como o descrito trançado de fôlha de buriti. Os diversos tipos de máscaras xinguanas descritas e representadas por von den Steinen (*2* 299-319 e figs. 90-118) diferem totalmente das máscaras ta-

Foto 56 — Dançarino com máscara de trançado afunilado (*ankynerö*).

pirapé. Segundo Krause (*1* 12), os Karajá têm também máscaras trançadas de fôlhas de palmeira. Êste autor não indica, porém, qual a palmeira que fornece a matéria prima. Em todo caso, esses índios não usam máscaras em forma de funil. Kissenberth (*1* fig. 30) representa um Kayapó do norte com máscara, a qual, pelos enfeites de penas e pelo material, se parece com certas máscaras cilíndricas dos Karajá, distinguindo-se destas, porém, por estreitar-se em cima até acabar em ponta.

*

Trançadas de fôlha de buriti eram também as sandálias que um Tapirapé improvisou quando, acompanhando-me em 1947, na marcha da aldeia para o rio, ficara com os pés machucados. Foi essa a única vez que vi uma espécie de calçado entre os habitantes de Tampiitaua. Os Karajá usam sandálias do mesmo tipo para andar sôbre a areia quente das praias do Araguaia. Nas expedições do Museu Paulista, em 1947 e 1948, foram

adquiridos vários exemplares delas. Nem em Krause, nem em qualquer outro autor há referência a sandálias dêsses índios, e Krause, em carta datada em 30 de março de 1949, me confirmou expressamente que não viu sandálias entre os Karajá. Tampouco há notícia acêrca de sandálias das tribos da bacia do Xingu. No seu estudo sôbre as tribos tupí-guaraní, Métraux (*2* 127) menciona uma única que usa sandálias: os Chiriguano "qui en cela encore ont imité les Quichua". Os índios das savanas do Roroima improvisam igualmente sandálias de fôlha duma espécie de *Mauritia* (Koch-Grünberg *2* III 32).

*

Para guardar farinha de mandioca, sementes de amendoim ou grãos de milho, usam os Tapirapé duas espécies de cêstos que se assemelham não só pelo processo de entrançamento — tipo tecelagem —, como pela forma-base quadrada e plana, bôjo cilíndrico com estreitamento na parte superior, bôca circular —, distinguindo-se, porém, pela sua matéria-prima e ornamentação. Seu nome genérico é *yru* e o ato de confeccioná-los, *amachýng*: eu trançо, *eremachýng*: tu tranças.

Uma das duas espécies é fabricada com a chamada "sêda de buriti", obtida pelo processo descrito por Krause (*2* 287), de fôlhas ainda não desdobradas dessa palmeira, representadas na fig. 135 e prancha 58 da mesma obra. Os exemplares da coleção do Museu Paulista RG 408 e RG 409 mostram duas tonalidades (naturais) da "sêda", o que vem constituir, juntamente com as variações no trançado, a ornamentação da peça. Os Tapirapé chamam ao material em apreço *murichipé* e ao cêsto com êle feito *ýpypaema* (*ipipayma*) (fots. 57 e 58). A outra espécie apresenta-se muito menos flexível que a primeira, pois é confeccionada com tiras da parte externa e mais dura da haste da fôlha daquela mesma palmeira. Diferindo, além disso, por ter ornamentação pintada, é denominada *yrú kuantiana* (Fots. 59, 67, 68 e Figs. 23-26).

Para confeccionar um *yrú*, coloca o Tapirapé no chão a quantidade de tiras que acha necessária para a realização da projetada obra. Começa o trabalho pelo fundo do cêsto, exatamente no centro, dispondo as tiras deitadas e cruzando-as em ângulo reto. Pelo entrançamento surgem quadrângulos concêntricos (fig. 25) entre os quais, nos cêstos de "sêda de buriti", há, às vêzes, intervalos para variações do listrado. Uma vez alcançado o tamanho que se quer dar ao fundo, esticam-no por meio de cinco varetas de taquara atadas com tiras de entrecasca. Quatro destas varetas delimitam os lados e uma passa em diagonal. Esta armação vem a ficar na parte externa do cêsto, sendo retirada só depois de estar êste terminado. As tiras de entrecasca que fixam a vareta diagonal ao meio costumam continuar num comprido cordel torcido para a esquerda pelo qual se dependura o cêsto inacabado enquanto não se trabalha nêle.

A transposição do trançado vertical para horizontal e vice-versa aparece não só na base como também nas últimas carreiras que circundam a borda da bôca e ainda, de maneira bastante movimentada, no bojo da peça o que determina neste último caso, a formação de retângulos de listras horizontais uns e verticais outros. Essa transposição é realizada pela introdução de irregularidades no cruzamento das tiras, aumentando-se o número de malhas que normalmente é de duas em qualquer *yrú*, para três e, em certos pontos, mais. Max Schmidt (*2* 217) chamou a atenção para tal causa da transposição do listrado nos trançados de fôlha de palmeira. Em quase todos êles o listrado vertical

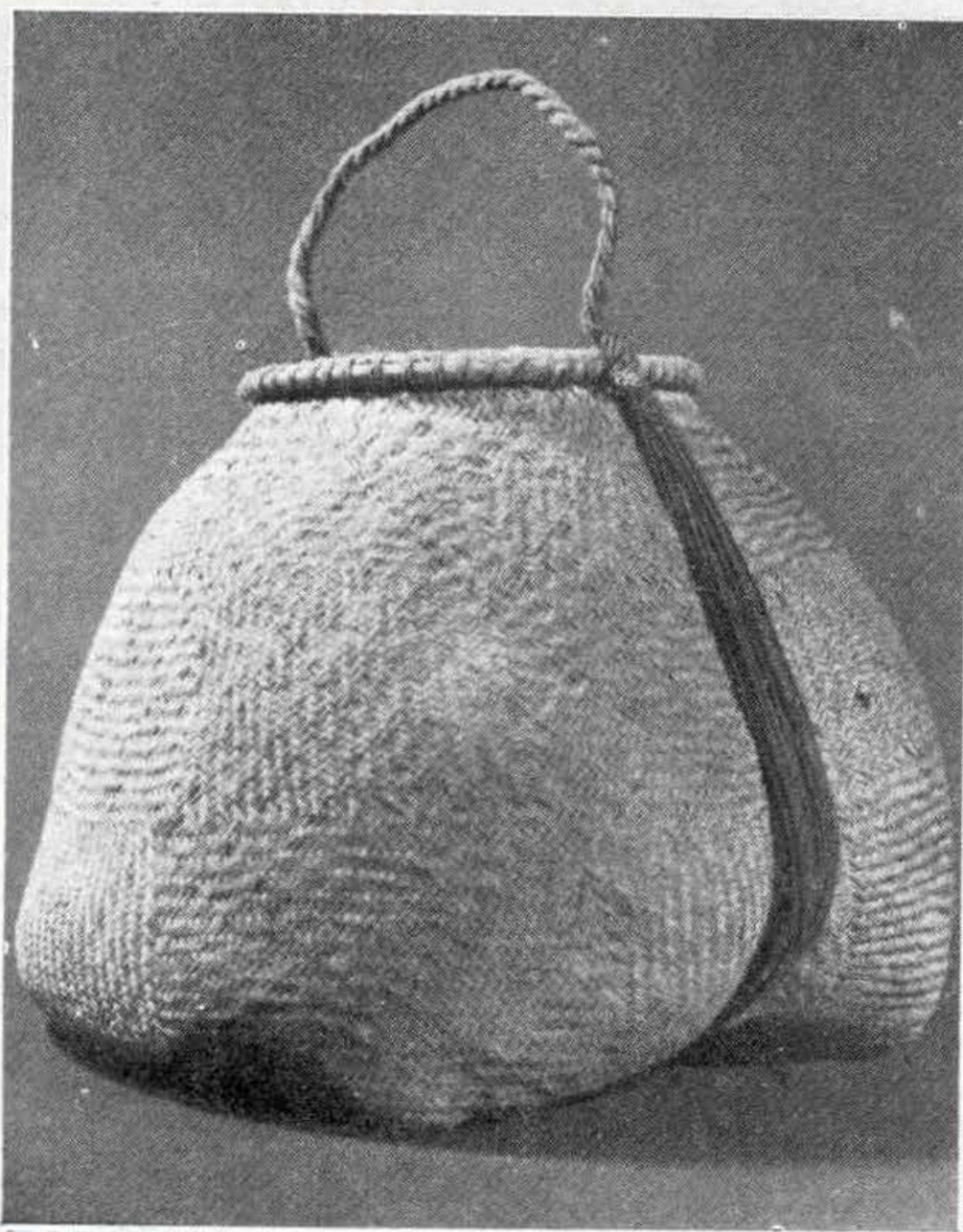



Foto 57 — Cêsto de "sêda de buriti".

é interrompido por desenhos trançados com esmêro, que, no cêsto de "sêda de buriti", nunca são tingidos, isto porque as tiras, de superfície lisa e igual em ambas as faces, não receberiam a tingidura como as de um *yrú kuantiana*. Neste, o trançador torce as tiras destinadas a apresentar a coloração, de modo a ficarem com o lado áspero para fora, sendo que originalmente tôdas as tiras tinham êste lado voltado para o interior do cêsto. O corante é obtido duma mistura de suco de jenipapo com cinza da casca duma determinada árvore de altura média, cujas frutas amarelas têm tamanho de cereja. Espalhado por sôbre tôda a superfície externa do cêsto e uma vez sêco, é raspado com faca das tiras que mostram o lado liso, isto é, o lado que, antes de terem sido as tiras fasquiadas da haste da qual faziam parte, era o seu lado externo. Quando, por descuido, o trançador deixa de torcer uma tira destinada a ficar com o lado áspero para fora, esta acaba atravessando como linha clara tôda a ornamentação, ao passo que uma linha preta cruza o desenho, no caso de uma tira destinada a mostrar no ornamento, seu lado liso, estar colocada, desde o início da confecção do fundo, com o lado áspero para fora, continuando assim através de todo o cêsto. Ambas essas falhas aparecem no ornamento reproduzido na fig. 26. Segundo Max Schmidt (*ib.* 352), semelhante processo de colorir a ornamentação trançada é empregado na parte superior da bacia do Xingu, sendo o cêsto enegrecido com fuligem e depois lavado de modo que esta sai das tiras lisas, permanecendo nas ásperas.

O remate na bôca do cêsto é feito com dois aros de vara, ambos de secção transversal semi-circular, justapostos em suas superfícies planas, ficando as superfícies curvas uma para o lado interno da peça e outra para o externo. Por entre as superfícies planas justapostas passam as tiras do trançado, sendo, depois, amarradas nos aros por meio duma

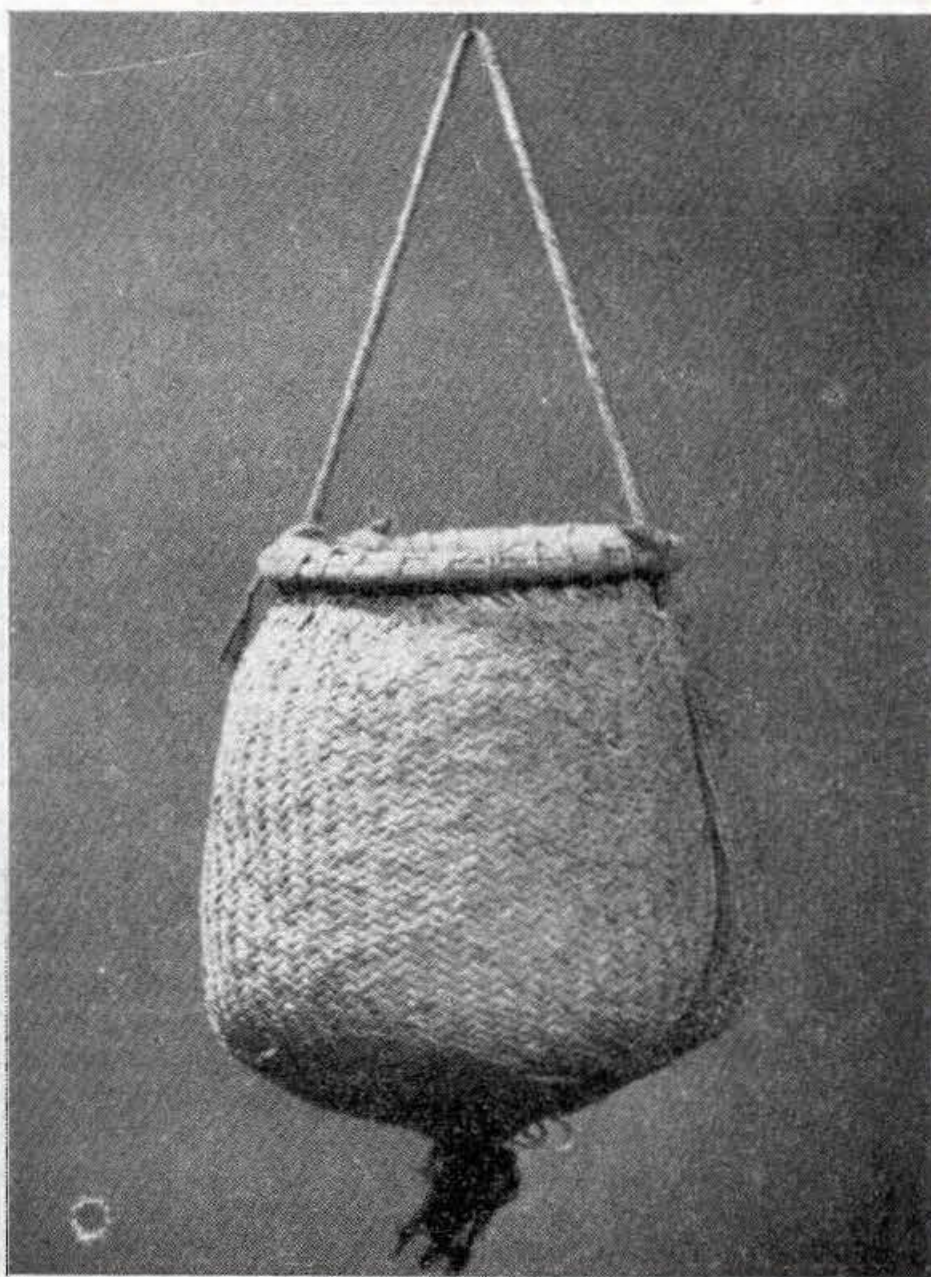



Foto 58 — Cêsto de "sêda de buriti".

corda enegrecida com jenipapo. Esta corda de algodão passa rente por baixo do aro externo, portanto por fora do trançado, envolvendo em intervalos de 5 a 10mm cada vez duplamente os aros. As tiras que sobressaem são colocadas, ao longo dos aros e tôdas na direção em que procede o trabalho, sôbre o envoltório próximo, sendo suas extremidades atadas pelos envoltórios seguintes (cf. detalhe na fig. 23). Nas extremidades da vara que forma o aro, o envoltório é multiplicado.

A alça é um cordão de algodão formado de vários cordéis torcidos, que fica atado com um nó, em cada lado da bôca e se desfaz depois nesses cordéis que, em ambos os lados, logo abaixo do aro externo, entram de fora para o interior do cesto, descendo, em certos exemplares, até o têrço médio da parede, contornando, então, êste têrço por fora e penetrando, por fim, novamente no cêsto, para sair sòmente no fundo. Na maioria dos exemplares, porém, os cordéis descem, no interior do cesto, até o têrço basal da parede, torneando-o e parte do fundo, por fora, entrando depois no fundo e voltando a sair perto do centro (cf. figs. 23-25). Em ambos os casos os fios são juntados com um nó ao encontrarem-se no centro do fundo, caindo as pontas em franjas.

O *yrú kuantiana*, menos flexível do que o cêsto de "sêda de buriti", fica, às vêzes, pelo uso furado, principalmente nos cantos do fundo. Fecham os buracos, então, com cêra preta de abelha.

Os cêstos das Figuras 23, 24 e 25, que adquiri em 1935, medem 12×13 e 17×19cm de base, 17 e 30cm de altura e 10 e 14cm de diâmetro interno da bôca. Em 1947 obtive um *yrú kuantiana* ainda maior, isto é, com 17,5 × 19cm de base, 30,5cm de altura e 15,5cm de diâmetro interno da bôca, que faz parte das coleções do Museu Paulista sob n.º

FOTO 59 — Cêsto com desenho pintado (cf. fig. 23).

RG. 410 (Fots. 67 e 68). Um *yrú* dêsse tipo (fig. 26), colhido por mim em 1935, que pertence à minha coleção particular, tem a base exatamente quadrada. O mesmo se dá com cêstos de "sêda de buriti" que eu trouxe para o Museu Paulista em 1947, tendo o maior (RG. 408, Fot. 57), 19,5 × 19,5cm e o menor (RG. 409, Fot. 58) 8,5 × 8,5cm de base, aquêle 25 e êste 11cm de altura, o primeiro 13,5 e o segundo 7,5cm de diâmetro interno da bôca.

Ehrenreich (*1* 21) menciona dos Karajá "pequenos cêstos de taquara fendida com fundo quadrado, mas abertura redonda", cujos lados têm listrado vertical, surgindo em cada lado, "pela torcedura das tiras diagonais para fora, um oblíquo desenho de cruz em côr escura. No fundo, tôdas as tiras formam retângulos." Esta descrição talvez possa ser interpretada como sendo referente a cêstos do tipo do *yrú kuantiana*. Infelizmente, Ehrenreich não acrescenta estampa. Krause (*2* prancha 57 figs. 9-11) representa pequenos cêstos com fundo quadrado e abertura redonda e trata dêles como sendo produtos karajá (*ib.* 291). Pelo que podemos deduzir das citadas três figuras, aliás pequenas demais para serem nítidas, êles se parecem com ambas as espécies do *yrú* tapirapé. Será que os Karajá adquiriram dos Tapirapé êsses cêstos encontrados pelos dois viajantes? Pois eu nunca os vi nem no grupo meridional nem no setentrional daquela tribo do Araguaia e tôdas as informações que colhi a respeito dizem unânimemente que os Karajá não os confeccionam. E nunca ouvi o têrmo *modí* indicado por Krause (*ib.*) como sendo designação karajá dêsses cêstos, nem o encontrei nos vocabulários de Palha (*7*) e Machado.

Outrossim, não há notícia da existência de cêstos do tipo do *yrú* entre os Kayapó e índios da bacia do Xingu.

*

Na lista da coleção de objetos tapirapé, organizada por Wagley para o Museu Nacional figuram cêstos redondos e chatos, com desenhos, chamados *topé*, usados para secar algodão ao sol. Nem em 1935, nem em 1947 vi entre os Tapirapé tais cêstos, aliás, também mencionados no *Handbook of South American Indians* (Wagley e Galvão *3* 170). No vocabulário nheêngatú de Stradelli (686) há o têrmo "*Tupé*" significando "tecido, trançado, esteira de fasquias".

A tradução literal de "cêsto chato" é, porém, "*Urupéma*" em nheêngatú (Stradelli 709) e *yrupema* em tapirapé, o que, em ambos os casos, vem a ser designação de "peneira". No vernáculo nordestino, as palavras *urupema* ou *urupemba* significam: "Espécie de peneira de fibra vegetal para uso culinário" (*Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguêsa*, 10.ª edição).

Para confeccionar a peneira, o Tapirapé coloca no chão, uma ao lado da outra, com intervalos de alguns milímetros, tiras de taquara em número necessário para formar um quadrado. Evidencia-se, portanto, que tôdas as tiras são iguais no comprimento.

Sua largura é de alguns milímetros. Outras tiras do mesmo tamanho, são introduzidas entre elas de maneira a cruzá-las em ângulo reto. Conservando entre si os mesmos intervalos que as tiras do outro grupo, perfazem o mesmo número dessas, logo que acabam de encher do modo mencionado o quadrado. Há, porém, exceções dessa regra, que aparecem quando a largura das tiras de ambos os grupos ou os espaços entre elas não são exatamente iguais. Cada tira passa alternadamente por cima e por baixo de duas tiras do outro grupo de tal modo que, enumerando-se as tiras e distinguindo-se os dois grupos pelo acréscimo da letra "a" aos números das tiras de um dêles, passa 1 por cima de 1a e 2a e por baixo de 3a e 4a; 2 por baixo de 1a e 4a e por cima de 2a e 3a; 3 por baixo de 1a e 2a e por cima de 3a e 4a; 4 por cima de 1a e 4a e por baixo de 2a e 3a; 1a por baixo de 1 e 4 e por cima de 2 e 3; 2a por baixo de 1 e 2 e por cima de 3 e 4; 3a por cima de 1 e 4 e por baixo de 2 e 3; 4a por cima de 1 e 2 e por baixo de 3 e 4.

O remate da peneira é parecido com o dos *yrú* acima descritos (Fig. 22). As extremidades das tiras são erguidas ao redor de modo a passar por entre os dois aros de madeira. Então as partes sobressalentes são encurtadas por meio de rasgo ou corte, até terem tôdas igual comprimento, sendo, depois, amarradas como as extremidades das tiras dos mencionados cêstos.

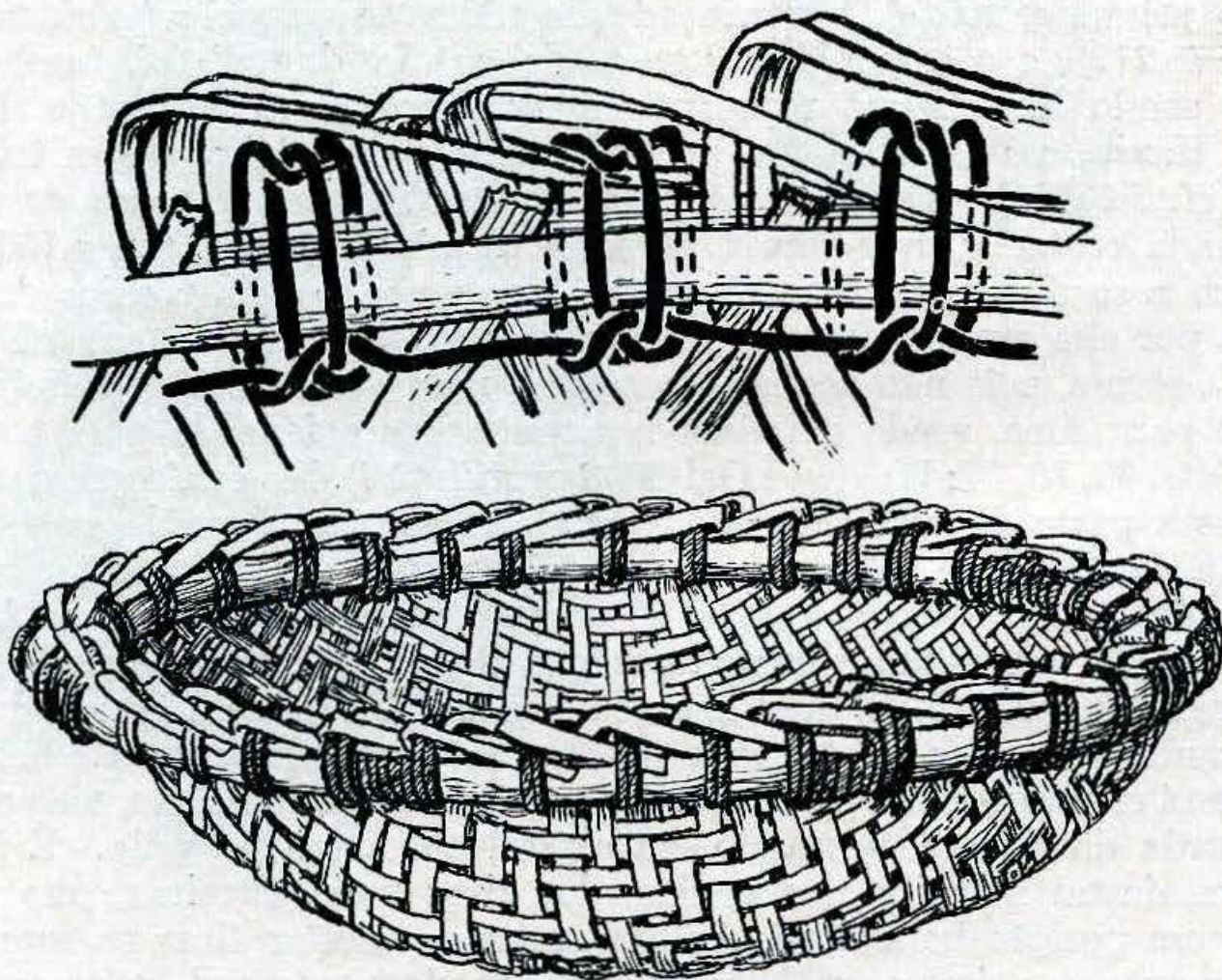



Fig. 22 — Peneira com detalhe.

A espécie de taquara que dá as tiras da peneira, é chamada *angkamachyva* em tapirapé. A lista da coleção organizada por Wagley para o Museu Nacional indica em seu lugar a parte mais dura e exterior da haste de buriti. Provàvelmente, o Tapirapé usa para o fabrico da peneira tiras de ambas as matérias-primas, como, aliás, também para a confecção do *yrú kuantiana*.

A peneira tapirapé sempre é feita pelo homem e usada pela mulher. Seu tamanho varia de acôrdo com a idade da dona, manejando já a menininha, *yrupema* minúscula.

As peneiras redondas dos Karajá, descritas e representadas por Krause (*2* 254, 293 e prancha 55) não mostram parentesco com a dos Tapirapé distinguindo-se dela pela técnica de confecção e pelo material. Da bacia do Xingu não conhecemos peneiras redondas, mencionando von den Steinen (*2* 238 e 240) e Max Schmidt (*2* 368 e fig. 192) só a "esteira de peneirar" (*Siebmatte*) que se parece com a peneira retangular de varinhas dos Karajá (Krause: l.c.) e, pelo que sei, é desconhecida pelos Tapirapé. Krause (*2*) nada diz quanto à existência de peneiras entre os Kayapó. Segundo Métraux (*2* 102), "l'urupé ou crible rond en osier est certainement l'ustensile le plus répandu dans toutes les tribus tupi-guarani: on le trouve signalé chez les Tupinamba, les Guarani, les Caingua, les Chiriguano, les Guarayú, les Pauserna, les Apiaká, et les Parintintin".

É de se supor, portanto, que a *yrupema* que distingue os Tapirapé de todos os seus vizinhos, represente um típico traço cultural tupí.

*

Vimos que dos três grupos principais em que Max Schmidt (*1* 492) dividiu os trançados sul-americanos, são encontrados entre as Tapirapé, o primeiro, isto é, o "trançado de fôlha de palmeira" (cf. também idem *2* 212), e o segundo, o "trançado de fio duplo" (cf. também *ib.* 368), sendo êste último representado principalmente pela rêde de dormir. Havia, em Tampiitaua, porém, também o terceiro dêsses três grupos (cf. *ib.* 371). Aparecia na parte superior duma máscara de dança, chamada *orokoroa*, que servia também de cêsto para guardar fôlhas de tabaco e se distinguia do *ankyneró* acima descrito pela técnica do trançado, por não ser compacta como êsse, por consistir em material diferente e pela forma, pois não acabava em funil, mas conservava-se cilíndrica de baixo para cima, sendo em cima horizontalmente fechada pelo trançado (cf. Fots. 60, 76, 77; Wagley e Galvão *3* prancha 19). Na confecção começam por esta parte do trançado que, quando a *orokoroa* é usada como cêsto, vem a ser o fundo. É formada por três grupos de tiras de taquara de cêrca de 5mm de largura, que se cruzam indo em diferentes direções. As tiras são entrançadas irregularmente até serem dobradas para formar a parede do cilindro na qual aparecem só em dois grupos que se cruzam, enlaçando uma tira de taquara de cêrca de 1cm de largura. Esta tira não está entrançada na parte que representa o fundo do cêsto, mas começa na borda da parede, passando em espiral até a outra borda. É fixada, porém, de tal maneira nas malhas das tiras mais estreitas, que parece estar em posição horizontal. Ambos os grupos destas tiras passam alternadamente por cima e por baixo dela, de modo a entrançá-la, de ambos os lados, em cada um dos pontos de cruzamento. Fazem o remate dobrando as extremidades das tiras sôbre um cordel de embira torcido para a direita e introduzindo-as entre êste e o trançado. Nesse cordel atam com fita de embira a capa redonda, que descrevi ao tratar do *ankyneró*. Freqüentemente atam no remate e em cima dessa capa outra de tiras sôltas, mais curta, isto é, de pouco mais de meio metro de comprimento. A circunferência da abertura da *orokoroa* corresponde, é natural, à do *ankyneró*, variando entre 55 e 60cm. O comprimento varia entre 30cm e mais de um metro. Aliás, há, às vêzes, *orokoroa* pequena usada por menino. Em certas danças, a *orokoroa* é enfeitada com penas de diversas côres. Um belo dia usaram para êsse fim o cartão colorido do meu sabonete.

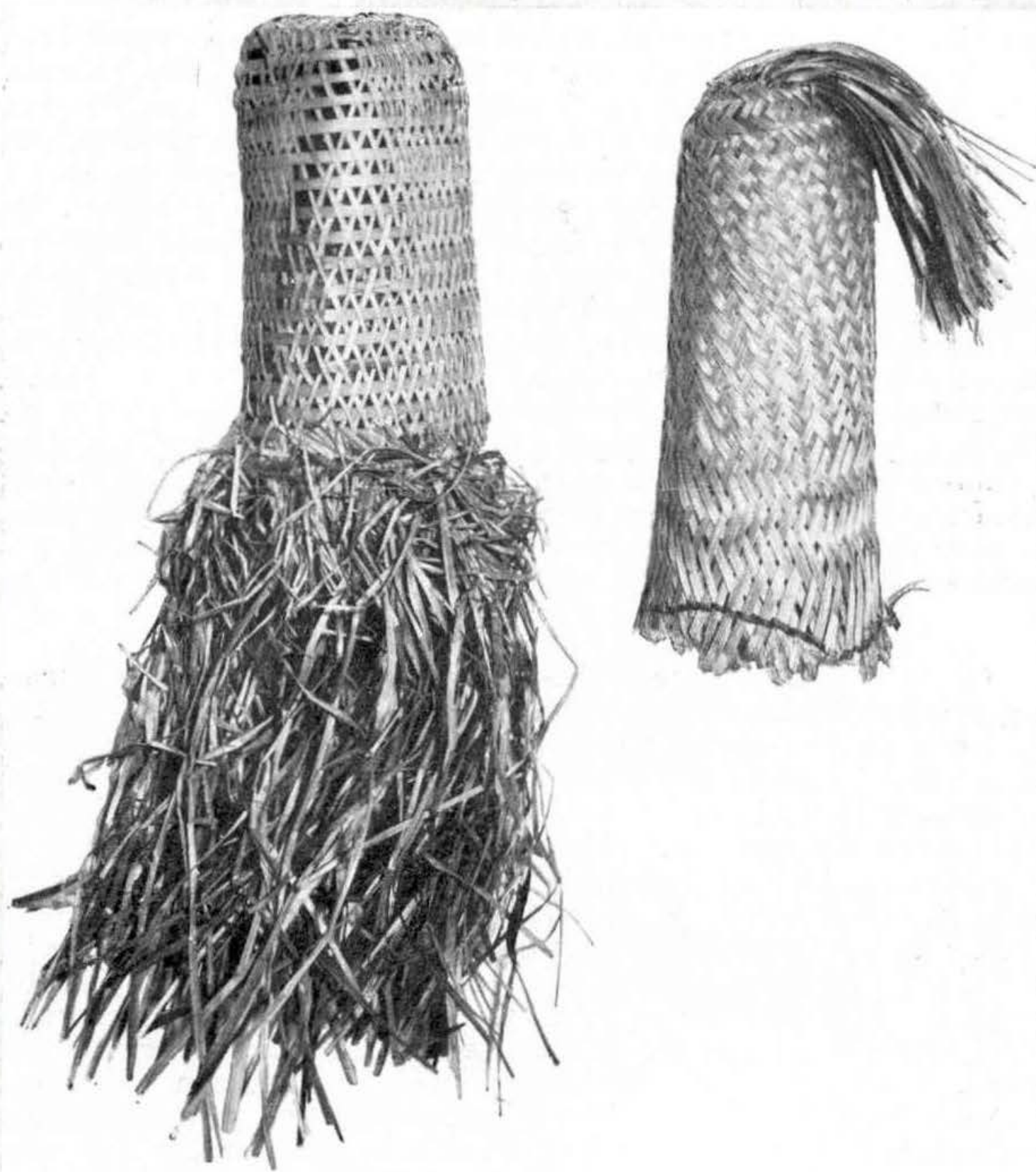



Foto 60 — Máscara cilíndrica (*orokoroa*) e máscara incompleta (*ankyneró*).

Trançados do grupo representado pela *orokoroa* foram encontrados em várias formas na bacia do Xingu (Max Schmidt *2* 371), mas não há indícios de sua existência entre os Karajá e Kayapó.

*

Em resumo podemos dizer com referência aos trabalhos de material tomado de taquara e de fôlhas de palmeiras: Os Tapirapé se parecem com os Karaja pelo cêsto de carga cujo nome talvez provenha da língua dêstes últimos; pelo cêsto duplo e pelas sandálias. Distinguem-se

pelas esteiras, pelo abano, pela peneira e por terem máscaras em forma de funil e outras com o trançado da *orokoroa*, bem como pequenos cêstos do tipo do *yrú*, isto é, de fundo mais ou menos quadrado e bôca redonda. Os Tapirapé se assemelham aos Kayapó por terem esteira trançada com pínulas de palmeira, diferindo dêles pelo tipo e nome do cêsto de carga, pelo abano, por terem cêsto duplo, cêstos do tipo do *yrú*, máscaras com o trançado da *orokoroa* e por não terem esteiras de "sêda de buriti". Os Tapirapé se parecem com tribos da parte superior da bacia do Xingu por terem cêsto de carga do "tipo guarayo" e trançado do terceiro grupo principal estabelecido por Schmidt, como também por trançarem o abano de fôlha de buriti. Distinguem-se delas por detalhes no feitio do cêsto de carga e pelo nome dêste, pelas máscaras e por terem cêsto duplo, sandálias, cêstos do tipo do *yrú* e peneiras redondas. Os habitantes de Tampiitaua se parecem com os Tupinambá pelo nome do abano; com êstes e várias outras tribos tupí pela peneira redonda; e com os Tupí do Gurupi pela forma do cêsto de carga. Distinguem-se de outros Tupí pelo nome do cêsto de carga, pelas máscaras e, com exceção dos Chiriguano, por terem sandálias.

*

Os mais importantes **trabalhos em penas** dos Tapirapé são a máscara *ypé* (Fot. 50) descrita no presente capítulo e os ornamentos de cabeça em forma de semi-círculo mencionados no capítulo VI. Neste último, em que tratei também dos outros enfeites de penas dessa tribo, afirmei ser sua arte plumária diferente da de seus vizinhos e dos Tupinambá sendo menos rica que esta. Métraux (*2* 158-161) estudou a distribuição geográfica, na América do Sul, da touca e do manto feitos de plumas, assinalando ambos êsses adornos de penas entre os Tupinambá, Jurúna e índios da parte superior da bacia do Xingu, e a touca entre os Karajá. Não vi em Tampiitaua nenhum objeto parecido com êsses enfeites. Isto, porém, não quer dizer que os Tapirapé não saibam empregar com muito bom gôsto as penas para dar em ocasiões festivas aspecto de rara imponência. Podemos ter idéia de tal pompa pela figura de um adolescente dançando na cerimônia da iniciação representado em prancha colorida publicada por Wagley (*5*), embora esta tenha vários senões do ponto de vista etnográfico. Além dos enfeites de corpo como, por exemplo, o adôrno auricular representado na foto 22, convém lembrar aqui os de objetos como as penas atadas no maracá (fig. 27) e no arco cerimonial (fots. 7, 9 e 10).

*

Conchas (*ity*) são usadas não só como colheres mas também cortadas em pedaços retangulares para serem coladas na máscara *ypé*.

*

O único **trabalho em pedra** que vi em 1935, em Tampiitaua, foi o tembetá de quartzo representado na fig. 7. Em 1947 não o encontrei mais. Não conheço machados de pedra dos Tapirapé. Valentim Gomes,

funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, escavando túmulos situados ao lado esquerdo da foz do rio Tapirapé e atribuidos aos índios homônimos, encontrou além de tembetás de quartzo, uma série de peças uniformes, de côr branca, maciças, criptocristalinas, sendo seu material, segundo classificação do Instituto Geográfico e Geológico de São Paulo, pirofilita (agalmatolito). O exemplar examinado neste Instituto e pertencente ao Museu Paulista (RG 430) tem o pêso específico de 2.82 e o comprimento de 28mm. Lembra comprido dente incisivo, grosso ao alto e aguçado na extremidade inferior. Apresenta, delimitadas por arestas, faces superior, anterior, posterior e laterais, tôdas planas com exceção da anterior que é ligeiramente abaulada. As laterais têm suas linhas aproximadamente iguais às dum retângulo escaleno. Isto porque as faces anterior e posterior descem em chanfradura. Duas perfurações circulares, de calibre diverso, na parte superior das faces laterais, atravessam a peça.

O fato de tôdas as peças apresentarem perfurações faz supor terem sido elas componentes dum colar.

*

Os **trabalhos em osso** foram mencionados em capítulos anteriores. São as pontas de lança e flecha e os tembetás dos meninos.

*

Com metais obtidos dos brancos, certas tribos brasileiras fabricam adornos, instrumentos e determinadas partes de armas. Nem os Tapirapé nem os Karajá fazem **trabalhos em metal.** Até a minha última visita, realizada em 1947, os Tapirapé não se tinham habituado a afiar machado e facão, apesar de já em 1935 lhes têrmos mostrado a necessidade disso, indicando-lhes pedras para êsse fim.

*

Trabalhos em cêra são os bonecos feitos pelos Tapirapé daquilo que chamam *anainty*, isto é, uma cêra preta de abelha usada também como tampa de cabaça, para cobrir parte da máscara *ypé*, para colar nesta as penas, para calafetar as partes esburacadas do *yrú kuantiana* e para usos afins.

As imagens do ser sobrenatural chamado *Topy* (cf. capítulo XIII) são produzidas em poucos minutos por rapazes ou, às vêzes, por homem adulto (Fot. 72). Têm tronco esférico e os membros superiores e inferiores alongados. O pescoço é desmedidamente comprido, acabando num disco à moda de cabeça de prego. Em certos exemplares, outro disco está no lugar da face. Os testículos e o pênis são representados em tamanho desproporcionadamente grande, não se esquecendo, em geral, de acres-

centar um estôjo peniano fabricado da mesma maneira e do mesmo material dos estojos dos próprios Tapirapé. Em alguns exemplares todo o corpo está coberto por transparente camada de algodão, em outros exemplares só um pouco de algodão aparece atrás do disco facial à guisa de cabelo. Os três exemplares que, em 1947, eu levei para o Museu Paulista (RG 442-444) têm 120, 155 e 152 mm de altura e pesam 52, 53,2 e 53gr respectivamente. Existem exemplares menores.

Com cêra da mesma espécie as meninas tapirapé fabricam, às vêzes, representações de meninas tapirapé (fot. 73).

Também os Karajá fazem bonecos de cêra preta. Preferem, porém, representar diversos animais (cf. Krause *2* prancha 22). Entre êsses índios são, como entre os Tapirapé, principalmente os rapazes que se dedicam a êsse trabalho (cf. *ib.* 81-82). É verdade que as figuras de cêra desempenham, naquela tribo do Araguaia, papel insignificante, em comparação com as de barro fabricadas pelas mulheres. Os Tapirapé, porém, não têm bonecas dêste material. Krause (*2*) não menciona espécie alguma de bonecas dos Kayapó. Uma boneca de barro dos Auetö e duas figuras de animais feitas com cêra preta, pelos Mehináku, são reproduzidas por von den Steinen (*2* figs. 71-73).

*

Entre os Tapirapé cabe às mulheres a **fabricação de urucu.** Em junho e julho elas e os homens colhem os frutos da *Bixa orellana.* O homem leva-os para casa no cêsto de carga. A mulher abre-os, tirando de seu interior as sementes envôltas em polpa vermelha e gordurosa, para depositá-las numa fôlha de "banana brava". Toma, então, determinadas porções pondo-as numa peneira colocada sôbre uma grande panela. Depois lava as sementes de modo que a água e a polpa vermelha entrem pela urupema na panela. Uma parte das sementes ainda cobertas com a polpa é socada no almofariz (fot. 48) e posta também na panela. Acrescenta-se, ainda, a polpa do fruto esférico do cabaceiro chamado *chanirú* em tapirapé (*Lagenaria vulgaris*) e mencionado no presente capítulo ao tratar das cabaças. As substâncias assim juntadas são cozidas durante um dia remexendo-se freqüentemente a mistura até alcançar um grau de compacidade que permita dar à massa uma forma roliça e guardá-la numa rêde pendurada na casa. Os habitantes de Tampiitaua designam essa matéria corante com o nome tupí *urukú* ou *orokó.*

Além dos Tapirapé, pintavam-se com essa substância os Tupinambá (Métraux *2* 189), as tribos da parte superior da bacia do Xingu (von den Steinen *2* 186), os Kayapó (Krause *2* 386) e os Karajá (*ib.* 212). O processo de fabricação usado por êstes últimos difere, porém, do acima descrito (cf. *ib.*).

*

Podemos dizer, por fim, que o ramo mais importante da indústria tapirapé é a fabricação de trançados, sendo representados todos os três grupos principais em que Max Schmidt dividiu os trançados sul-americanos.

Em comparação com isso, os trabalhos em madeira e penas são secundários e muito menos desenvolvidos que os dos Karajá. A produção cerâmica, já pobre em 1935, tinha deixado de existir em 1947. Na indústria, os Tapirapé se caracterizam como sendo tribo tupí, não só pela fabricação da rêde de dormir e do enfeite labial de pedra, mas também pelas designações de numerosos produtos. Sua independência cultural de todos os vizinhos é revelada, principalmente, por aquêle tembetá, pelos cêstos do tipo *yrú* e pelas máscaras. Por outro lado, o cachimbo de fruto de jequitibá, os trabalhos de crochê, o cêsto de carga, o cêsto duplo, e, em geral, as armas, mostram parentesco mais chegado com os Karajá que com os outros vizinhos, embora possamos assinalar também algumas semelhanças com os Kayapó e xinguanos.

Digna de nota me parece, ainda, a observação de um fato que em estudos comparativos não costuma ser devidamente considerado: É o de numa mesma cultura nem sempre terem sido encontrados os mesmos elementos pelos diversos pesquisadores que a descreveram. As razões disso, no tocante à indústria, não estão, tôdas as vêzes, numa mudança cultural no sentido de ter-se definitivamente abandonado a produção de determinado objeto ou adquirido nova técnica. Há, também, suspensão temporária de fabricação, em consequência da qual um elemento da cultura material pode ser visto por ocasião da primeira e terceira pesquisa e não da segunda. Por isso, só demorando-se longamente no mesmo lugar e não com visita de poucas horas e mesmo dias à tribo em aprêço é que há esperança de ser organizada coleção etnográfica que satisfaça às exigências de museu moderno e de boa monografia tribal, representando por completo os produtos da indústria. O bastão de ritmo mencionado por Wagley e Galvão (*3* 174) e o cêsto chato que faz parte da coleção tapirapé do Museu Nacional são objetos encontrados em Tampiitaua depois da minha primeira e antes da minha segunda visita e nunca vistos por mim nessa aldeia. Não duvido que pertençam àquele grupo de artefatos, cuja fabricação é suspensa de vez em quando. Dêsse mesmo grupo parece ser também a cruz-de-fios da qual encontrei exemplares em 1935 e 1947 e que não tinha sido vista pelo Rev. Kegel em nenhuma de suas visitas anteriores. Quando, em 1948, Harald Schultz distribuiu presentes aos Tapirapé refugiados à margem direita do rio homônimo, um dêstes infelizes que tinham perdido quase todos os seus haveres pelo ataque dos Kayapó contra Tampiitaua, improvisou, por não possuir outra coisa para retribuir, uma coroa de pequenas penas azuis e amarelas, amarradas numa tira de taquara envolvida com cordel de algodão (2426 RG Museu Paulista). Talvez êsse modesto enfeite, nunca antes visto por mim e não mencionado por outros observadores, possa ser enumerado igualmente entre os produtos de existência intermitente. No que diz respeito aos Karajá, muitos objetos encontrados por Ehrenreich não foram achados por Krause (*2* passim), nem por mim.

XI

Ciclo da vida do indivíduo

Nascimento

Em TAPIRAPÉ *aán* significa "eu caio" e "eu nasço", correspondendo a *aa* em Montoya (*2* II 4) e no dicionário guarayo de Hoeller (1). A ligação entre "cair" e "nascer" lembra a palavra alemã *niederkommen*, se bem que esta, além de "vir abaixo", quer dizer "parir" e não "nascer", e a palavra kayapó *kra-rua* que, segundo Lukesch (*6* 126), significa literalmente: "deixar cair a criança".

Não tive ensejo de observar um parto entre os Tapirapé, de modo que só posso reproduzir as informações que obtive do Rev. Kegel e dos índios. O parto se dá dentro de casa. Enquanto o futuro pai fica na rêde, mulheres assistem a parturiente que está ou deitada em outra rêde com as pernas encolhidas, ou pendurada segurando em vigas horizontais. Colocam perto uma grande panela com água que serve para lavar mãe e filho. Sendo o parto difícil, uma mulher aperta o ventre da parturiente até sair a criança. Esta é tomada nos braços por outra mulher que fica em baixo da parturiente. Cortam o cordão umbilical por meio duma tira de taquara e enterram as páreas. Pai e mãe abstêm-se durante um dia de qualquer comida. Ambos permanecem na rêde "até acabarem as perdas de sangue, isto é, frequentemente, por muitos dias".

Antes do parto não há abstenções alimentares para os futuros pais. Desde o nascimento do filho, durante cêrca de dois anos, os pais deixam de comer amendoim e bananas. Além disso, muitas vêzes, até que a criança atinja a idade de seis anos, o pai abstém-se de alimentos animais que nunca são ingeridos pela mulher, especialmente anta, veado galheiro, ema e jacaré. Só sendo pajé pode comer de tudo. A mulher do pajé não goza, porém, dêsse privilégio.

Os Tapirapé acreditam que a criança morre caso não sejam feitas as mencionadas abstenções. Dizem que então a morte não seria causada, como pensam em geral, por um feiticeiro mau, mas por aquilo que não devia ser comido e que se torna ruim quando comido. E acrescentam que para tais casos, os brancos têm muitos remédios que poderiam salvar a criança, ao passo que os Tapirapé não têm nenhum, de modo que, entre êles, a criança estaria perdida. A carne de veado que lhes ofereci, muito cobiçada por todos os homens de Tampiitaua, talvez por ser caça que,

embora abundante, é raramente morta por êles que não têm arma de fogo, não era aceita pelos pais de crianças de um ano de idade. Mesmo Urukumy que, na qualidade de pajé, poderia comer essa carne, tomou a precaução de passá-la para outro, depois de amàvelmente aceitá-la de mim.

A abstenção de bananas e amendoim é impressionante se considerarmos o importante papel desempenhado por êsses víveres na alimentação dos Tapirapé. É possível que a grande mortalidade das crianças nos primeiros dois anos de vida tivesse levado a preceitos tão pesados. Aliás, êsses índios afirmam que os vizinhos Karajá e os brancos comem de tudo quando seu filho está doente, ao passo que os pais tapirapé se alimentam, em tal caso, exclusivamente de farinha de mandioca e cauí de milho e mandioca, mesmo que a criança já tenha mais de seis anos.

O comportamento dos pais índios em relação ao recém-nascido lembra, de certo modo, um costume dos colonos de S. Bonifácio, no Estado de Santa Catarina, provenientes na maioria da Vestfália. Segundo Francisco S. G. Schaden (30), os pais de família, dessa localidade, acompanhados de sua mulher, visitam no domingo depois do parto, a mulher que deu à luz, não podendo recusar, por ocasião do chamado "Kindchenkaffee", um gole de aguardente, porque do contrário, dizem, o recém-nascido ficaria sem poder urinar. Vemos, portanto, que nesse caso, o bem-estar da criança depende do comportamento dos amigos dos pais.

Há tribos sul-americanas que não permitem ao pai, nos primeiros dias depois do parto, ir caçar (cf. Koch-Grünberg *2* III 136). Fui informado de que o Tapirapé, nessas condições, caça e até mesmo acompanhado da mulher logo que esta possa.

Wagley e Galvão (*3* 172) afirmam que os pais tapirapé devem abster-se de relações sexuais até que a criança esteja "desmamada". Talvez queiram referir-se com esta palavra ("weaned" no original inglês) ao momento em que a criança começa a tomar outros alimentos além do leite materno, pois êste é tomado, sendo possível, durante dois, três e mais anos. É verdade que os Xamakóko me informaram que entre êles, a mulher se abstém de relações sexuais durante dois anos depois do parto (Baldus *1* 54). Mas pode ser que nisso influa o fato de êstes índios do Chaco não serem sedentários como os Tapirapé, de modo que pretendem com tal abstenção evitar o grave obstáculo para as caminhadas contínuas de terem cada ano um filho. Dos Taulipáng refere Koch-Grünberg (*2* III 136 e 137) que o pai, durante um ano inteiro depois do nascimento do filho, não pode ter relações nem com a mãe da criança nem com outra mulher, pois do contrário, "o umbigo do filho se incha ou a uretra entope e a criança tem de morrer".

Parece que os Tapirapé acreditam em concepção mágica, embora saibam ser a gravidez conseqüência das relações sexuais. Em 31 de março de 1942 contou-me o Dr. Wagley o seguinte: Nos primeiros tempos em que esteve em Tampiitaua, ouviu de repente: "Lá vem Dotoí". Sabia que era êste o nome com que as mulheres e crianças da aldeia costumavam me tratar, acrescentando o diminutivo "i" ao título pelo qual o camarada Daniel me chamava. Wagley, surprêso, virou-se e viu aproximar-se não o colega de São Paulo, mas um menino tapirapé. "Onde está

Dotoí?" perguntou. Indicaram-lhe o menino. "Mas Dotoí está longe", objetou. Então ensinaram-lhe que o menino também se chamava Dotoí, por ser filho do Dotoí de São Paulo. E como prova dessa relação de parentesco mostraram ao etnólogo que o menino, como seu longínquo genitor, não tinha buraco no lábio inferior para uso do tembetá, como se vê nos meninos tapirapé da sua idade. Numa obra cientìficamente sêca como esta, não é preciso tomar em consideração o que Wagley então pensou de mim e se êle comparou a côr da pele do Dotoí II com a das outras crianças ao redor. Basta dizer que êle é meu amigo e o norte-americano mais compreensivo que conheço. Naturalmente não deixou de perceber que a idade do menino correspondia mais ou menos ao número de anos passados desde a minha estada em Tampiitaua. Verificou também que Vuanomanchí estava desempenhando o papel de pai do rapazinho. E Vuanomanchí tinha sido meu amigo íntimo, em 1935.

Algumas semanas mais tarde, Wagley soube que o "espirito do filho" é trazido para a mulher por um pajé bom durante as excursões que êle costuma fazer no sonho. Os Tapirapé não ignoravam a minha capacidade de "sonhar de Tampiitaua até São Paulo", isto é, de realizar tão longa viagem enquanto meu corpo estava dormindo numa rêde pendurada na casa de Kamairahó. Não duvidavam ser eu um grande pajé. É claro, pois, que me consideraram habilitado para trazer espírito de criança. O fato de eu ter sido considerado como portador do espírito do filho de Vuanomanchí deve ser tido, antes de tudo, como reconhecimento dos laços de simpatia existentes entre mim e êste índio.

Em oposição a certos outros índios, por exemplo, aos Guaikurú descritos por Sánchez Labrador (II 30), que matam os gêmeos recém-nascidos, os Tapirapé, pelo que me informaram, gostam de tais nascimentos duplos. Em contradição com esta informação está, porém, a dada por Wagley (7 99), segundo a qual também êsses Tupí matam os gêmeos. Haverá casos especiais em que isso acontece, ou mudança cultural a respeito?

Contaram-me em Tampiitaua que marido e mulher comem bananas inconhas a fim de que lhes nasçam gêmeos, de preferência um casalzinho. Chamam *apekunia* tanto aos gêmeos como a tais filipinas, usando aquêle têrmo também quando há três bananas dentro da mesma casca. Kamairahó disse com referência a tal banana tripla que ela consiste num menino e em duas meninas. Nunca os informantes tapirapé ouviram falar no nascimento de três gêmeos humanos.

Outra tribo de língua tupí, os Sirionó da Bolívia oriental, atribui às filipinas o mesmo efeito. Escreve Holmberg (70): "Twins are believed to be caused by the father or the mother having eaten a double ear of corn. In fact, any plant which grows double, such as maize, manioc, or camote, is carefully avoided by adults lest multiple births result. Such plants are always fed to children." Os Sirionó consideram tais nascimentos como "unnatural", mas deixam viver ambos os gêmeos (ibidem).

À vista daquilo que ouvi em Tampiitaua a respeito de gêmeos poder-se-ia talvez supor ter sido a vida pouco sedentária que levou os Guaikurú ao infanticídio, enquanto que os Tapirapé, como lavradores apegados

à gleba, gostam de ter muitos filhos, conservando todos que nascem. Indubitàvelmente, o modo de vida daqueles índios caçadores e pastores da bacia do Paraguai contribuiu para que se matassem recém-nascidos. Por outro lado, porém, parece que os Tapirapé tampouco deixam viver tôdas as crianças. Segundo fui informado, acham ruim ter um casal mais de três filhos e mais de dois do mesmo sexo, matando, por isso, os que excedem êsses números. Wagley e Galvão (*3* 172) confirmam essas informações, acrescentando que a criança destinada a morrer é enterrada em buraco escavado para as páreas dentro da casa. Como aliás, já mostrou o capítulo v, havia em Tampiitaua, no ano de 1935, só um casal com três filhos, procedentes do próprio matrimônio e nenhum com mais. Os filhos eram um menino de cêrca de quatro anos, uma menina de aproximadamente onze anos e outra de menos de um ano.

Não consegui averiguar se o costume de não deixar com vida mais de duas crianças do mesmo sexo estava ligada à intenção de equilibrar o número de homens e de mulheres.

Acêrca dos Karajá, afirma Lipkind (*2* 187) que abstenções são exigidas de ambos os pais, antes e depois do parto, havendo "a well-developed couvade" baseada na noção de uma íntima conexão entre a criança e o pai. Estudo detalhado a respeito foi publicado, depois, por Dietschy (*1*). Lipkind (*l.c.*) menciona ainda que "no intercourse is allowed during the period of lactation". Uma descrição do "sobreparto do homem" entre os Bakairí do Culiseu encontra-se em von den Steinen (*2* 334-335). Krause (*2* 401) e Lukesch (*6* 126) fazem referências à couvade entre os Kayapó. Êsse costume muito espalhado entre índios sul-americanos chamou já a atenção dos antigos cronistas do Brasil. Simão de Vasconcellos (pág. LXXXII), por exemplo, escreve: "As fecundas acabão de parir, e como se o não fizessem, continuão em seu mesmo serviço, e occupação, como d'antes. Porém os maridos (cousa ridicula) em seu lugar, lanção-se na rede, e são visitados de seus amigos, como o houvera de ser a mulher: a elles curão, dão as potagens, e comida sadias; e tem certo tempo de recolhimento, no qual não convem sahir fóra, nem trabalhar, por não empecer á criança". Vicente do Salvador (37) observa: "A mulher em acabando de parir, se vai lavar ao rio, e o marido se deita em a rede mui coberto, que não dê o vento, onde está em dieta, até que se seque o umbigo ao filho, e ali o vêm os amigos a visitar como a doente, nem ha poder lhes tirar esta superstição, porque dizem que com isto se preservam de muitas enfermidades a si e á criança. . ." Métraux (*3* 100-101) menciona ainda outros autores que se referem à couvade entre os Tupinambá, indicando, além desta, mais algumas tribos tupí-guaraní nas quais foi encontrado êsse costume.

Vemos, portanto, que os Tapirapé se parecem com os Karajá e Kayapó, com índios da parte superior da bacia do Xingu, bem como com os Tupinambá e outras tribos tupí por praticarem a couvade.

*

Nomes

Em tapirapé *herang* significa "nome", correspondendo a *héra* em Montoya (*2* II 154) e *céra* em Stradelli (413). Informaram-me os habitantes de Tampiitaua que, entre êles, é a mãe quem dá o nome ao recém-nascido e quem, depois do parto, ao amanhecer, fura com alfinete de osso o lábio inferior e os lóbulos das orelhas do menino.

Lipkind (*2* 187) escreve acêrca dos Karajá: "The child gets two sets of names, one male and female, as soon as the mother is known to be pregnant. These are one's

own names given by grandparents of both lines." Lemos em Gabriel Soares de Sousa (370): "Como nascem os filhos aos Tupinambá, logo lhes põem o nome que lhe parece. . ." Hans Staden (r 2) narra o que presenciou quando os Tupinambá deram o primeiro nome a um recém-nascido, nome de um avoengo da criança, pois trazer tais nomes era considerado favorável para o desenvolvimento do menino. Sôbre o nome que convinha dar, o pai conferenciou com os vizinhos.

Não há dois ou mais Tapirapé que tenham o mesmo nome ao mesmo tempo. Só de poucos consegui averiguar o significado. Nomes de animais predominam entre as mulheres. Havia em 1935 uma de mais de quarenta anos chamada Purangkäí, isto é, "puraquezinho" ou "peixinho elétrico". Outra de cêrca de trinta e cinco anos chamava-se Tamanuaí, "tamanduá-bandeira" com o sufixo diminutivo *i*, e uma velha de mais ou menos quarenta e cinco anos tinha o nome Anampaí, sendo *anampá* o peixe tuvira. Uma menina de onze anos chamava-se Chauävuyra, isto é, "raia d'água doce" e outra de seis anos Tanchahó, designação do porco do mato "queixada". Em 1947 havia uma menina de um ano cujo nome, Kaí, significa "macaco-prego". Entre os homens encontrei em 1935 apenas um cujo nome pude identificar como designativo animal, aliás em sentido genérico: era Vuiraí, isto é, "passarinho", significado que tinha certa graça vendo-se o corpo robusto e grosso dêsse índio. Outros nomes traduzíveis, além dos de animais, são o de Kanuana, menina de oito anos, que significa "trovão" e "chocalho de cabaça", e os de dois meninos de dois e quatro anos, que vi em 1947, a saber, Yvytú, "vento" e Ekonominchinga, "menino branco".

Os nomes dos Tupinambá eram, segundo Gabriel Soares de Sousa (370), "de alimarias, peixes, aves, arvores, mantimentos, peças de armas, e d'outras cousas diversas", segundo Staden (r 1), de "animais silvestres" e, segundo Vicente do Salvador (41), "de animaes, de plantas ou do que se lhes antolha".

Êste último autor (ib.) observa, ainda, acêrca daqueles índios: ". . . não têm por valor o matar sinão quebram as cabeças, ainda que seja dos mortos por outros, e quantas cabeças quebram tantos nomes tomam, largando o que o pae lhes deu no nascimento. . . mas o nome que tomaram não o descobrem (ainda que lho roguem) si não com grandes festas de vinho e cantares em seu louvor. . ."

Acontecia às vêzes que, perguntando eu pelo nome de determinado Tapirapé, êste dizia o seu nome e um outro dos presentes dizia outro nome. Indagando, então, pelo nome mais usado, era sempre informado de que Tapirapé adulto costuma ter "muitos" nomes. Segundo as minhas observações, porém, cada um era chamado, em geral, por um único nome que, durante todo o tempo da minha visita em 1935, continuava sendo o mesmo. Mas isso não desmente aquelas informações, pois de fato, o Tapirapé recebe, além do nome que lhe é dado por ocasião do nascimento, outros, embora por motivos bem diferentes daqueles que levaram à multiplicação dos nomes entre os Tupinambá. O Rev. Kegel assistiu, em setembro, a uma reunião festiva que me descreveu da maneira seguinte: Depois do pôr-do-sol e havendo luar, os homens, dispostos em dois grupos, se sentavam em esteiras na praça de Tampiitaua, ficando um grupo em frente ao outro. Entre os dois grupos ficava de pé um dos líderes da aldeia, inventando nomes. Cada vez que lhe vinha à mente um nome, chamava

um dos presentes, andava para lá e para cá, e cantarolava um verso em que aparecia o nôvo nome da pessoa chamada, cujo significado era algumas vêzes jocoso e outras, sério.

Kamairahó, o líder principal, contou-me que, em três diferentes idades, tinha tido sucessivamente os seguintes nomes: Pancheengví, Ananavuytingí e Kanchoarioí. Só depois da morte do pai tinha tomado o seu atual nome que era o nome dêsse e de todos os seus ascendentes masculinos em linha paterna. Acrescentou que só então se casou. Declarou, ainda, que todos os Tapirapé têm, como êle, sucessivamente, diversos nomes na infância e na idade adulta.

Pode ser que os recebessem, mas não os usavam, como mostra o capítulo v: em 1947 identifiquei em Tampiitaua 9 indivíduos do sexo masculino, 8 do sexo feminino e, com certas dúvidas, mais 1 do sexo masculino e 1 do sexo feminino dos Tapirapé que eu tinha encontrado por ocasião da minha visita anterior; de todos êsses indivíduos, só 3 do sexo masculino e os dois duvidosos usavam, em 1947, nomes totalmente diferentes dos que tinham usado em 1935. Aliás, todos os Tapirapé que Wagley reconheceu em fotos tiradas por mim em 1935, tinham em 1939 ainda o mesmo nome que usavam no dia em que foram fotografados. Algumas ligeiras diferenças fonéticas entre o nome de determinadas pessoas, registrado por mim em 1935 e em 1947, provàvelmente ou são produzidas por divergência na pronúncia dos informantes ou não existem fora do ouvido do pesquisador. Como em 1935, também em 1947 me foram indicados, em certos casos, dois nomes em vez de um. Um rapaz que, em 1935, como menino de doze anos, sòmente tinha o nome Tampirí, chamava-se em 1947 Tampirí-Chamaneyma. Uma mulher, cujo nome escrevi, em 1935, Airuvitynga (sendo *tynga* como *chinga*: branco) era, doze anos depois, como senhora idosa e espôsa de outro marido, chamada Eirova-Chaeroí (devendo o *i* final em Airuvi sua existência a razões eufônicas e sendo, no restante, essa palavra idêntica a Eirova).

Os três indivíduos identificados, que tinham mudado totalmente de nome, chamavam-se, por ocasião da minha primeira visita, Tanupanchoa, (31), Panchaí (115) e Kovyra (9). O primeiro, em 1947, homem de cinqüenta anos, tinha tomado o nome de seu irmão menor Kamanané, que falecera depois de 1935. O segundo, que em 1947 aparentava cêrca de trinta e dois anos, tendo se tornado pajé e homem de tendências despóticas, tinha passado a chamar-se Vuatanamy, isto é, o nome do falecido pajé que em 1935 era o mais rígido dos líderes de Tampiitaua. O nôvo Vuatanamy não morava, neste ano, na casa do primeiro, tinha cêrca de vinte anos menos que êle e, pelo que sei, não era seu parente chegado. Em 1935, Kovyra, menino de cêrca de oito anos, já era considerado uma espécie de futuro sucesssor do líder principal Kamairahó e, em alusão a isso, chamado às vêzes, em tom de brincadeira, com nome dêste, acrescentado o sufixo diminutivo *i*. Em 1947 não usava mais o seu próprio nome de menino, mas era chamado exclusivamente pelo nome daquele líder falecido desde algum tempo, conservando, porém, o diminutivo, pois era ainda muito moço e sem o pêso político do ilustre morto.

Um belo dia, conversando com Kamairahó sôbre a "festa de dar nomes" acima mencionada, me queixei de não ter recebido, como o Rev. Kegel, um nome tapirapé e isso pelo simples fato de êsse meu companheiro ter tido ensejo de assistir àquela reunião festiva e eu não. O índio imediatamente me deu o seu próprio nome.

Yves d'Évreux (221) escreve acêrca dos Tupinambá do Maranhão: "Ils ont aussi vne autre façon de donner des noms, & c'est lors qu'ils vous ayment bien, & font grand estat de vous, en vous imposant leur propre nom". A troca de nomes por razões de estima e amizade é um costume encontrado entre tribos de diversas parte da América do Sul. Com referência à tribo aruak dos Guaná observa Sánchez Labrador (II 241): "Un cacique anciano y principal del pueblo de los Chanás que lo visité antes, sabiendo que me hallaba en el toldo de Epaquiní me envió de regalo su propio nombre, que es Nemó; para que sea por él conocido entre sus vasallos, y obedecido como él mismo. Pedíame que le enviase yo el mío. Hícelo con el mismo mensajero, y le dije que se llamaba José." No Culiseu, von den Steinen (*2* 125 e 129) trocou por amizade seu nome com um homem da tribo tupí dos Auetö e com um chefe da tribo aruak dos Mehináku. Koch-Grünberg (*2* III 146) fêz o mesmo com um cacique da tribo karaíb dos Taulipáng da região do Roroima e menciona, ainda, o costume de trocar o nome por amizade como divulgado entre os Karaíb insulanos, os Arowak e os Warrau.

Convém acrescentar que eu, naturalmente, déi também o meu nome a Kamairahó. Tais trocas de nomes têm, de certo modo, pelo menos entre os Tapirapé, caráter de brincadeira. Assim, só algumas vêzes e com sorriso fui chamado Kamairahó e nunca ouvi aplicarem ao Rev. Kegel o seu nome tapirapé nem ao líder índio o meu.

Certamente não se pode afirmar que os Tapirapé escondem seu nome ou alguns de seus nomes, como o fizeram os Tupinambá, segundo a observação acima citada de Vicente do Salvador. Os habitantes de Tampiitaua me disseram com aparente prazer os seus nomes, e muitos repetiam várias vêzes o próprio nome até que eu o pronunciasse satisfatòriamente, perguntando-me ainda por êle nos dias seguintes para ver se eu o tinha aprendido bem. Distinguiam-se a êsse respeito dos Kayapó, que segundo Krause (*2* 401), não dizem o próprio nome, podendo êste viajante sabê-lo sòmente por intermédio de outrem e pronunciado em voz muito baixa. Os Karajá nunca puseram dificuldade em comunicar-me os próprios nomes. Têm, como os Tapirapé, muito desejo de saber os nossos, perguntando, logo na chegada do visitante, pelo seu nome, pelo nome de sua mulher, de seus filhos e de outros parentes.

Por outro lado, muitos dos habitantes de Tampiitaua não sabiam os nomes de seus pais falecidos e quase todos ignoravam os dos avós e de outros parentes que não viviam mais, de modo que não podemos afirmar que mostravam os Tapirapé tanto interêsse pela sua própria genealogia como, por exemplo, os chamados Botocudos de Santa Catarina (Xokleng ou Aweikoma) estudados por Henry (50).

*

Infância

O Padre Fernão Cardim (310) escreveu com referência aos Tupinambá: "Os pais não têm cousa que mais amem, que os filhos, e quem a seus filhos faz algum bem tem dos pais quanto quer." Grosso modo, esta frase poderia referir-se a quase tôdas as tribos do Brasil e, entre elas, aos Tapirapé. Tal amor manifesta-se na compreensão com que os adultos tratam as crianças. A uma pergunta do filho, o pai índio nunca responderia: "Isto é coisa de gente grande que você não pode entender", destruindo assim, como certos pais brancos, a confiança com que o menino procura o amigo mais instruído. O pai índio não fala com ar de superioridade e assim não se abre aquêle abismo divisório que, entre nós, freqüentemente separa as crianças dos adultos.

Aliás, já antes mesmo de a criança chegar a idade de pedir explicações, o Tapirapé mostra, em relação a ela, seu espírito de paciência. Nunca esquecerei a atitude de Vuanomanchí (fot. 8) quando uma criancinha sentada ao seu colo, urinou nas suas pernas nuas. Nada de agitação! O digno pai de família nem sequer se levantou. Tomou do chão um pedaço de palha, empurrando com êste o líquido. Não se limpou esfregando nem lavando. Não disse palavra nem fêz movimento que pudesse molestar a criança.

Nunca também esquecerei o comportamento de Maäyma (fot. 61) durante a doença de sua filhinha. Muitas mulheres estavam chorando ao redor da rêde da menina e Maäyma era o único homem que chorava. Sentado na sua rêde cobria o rosto com as mãos e soluçava. Parecia ter emagrecido no curto tempo em que a criança ficara doente. Como convém ao pai cuidadoso, nada comeu, nesse tempo, além de um pouco de cauí de milho e farinha de mandioca. No dia seguinte, tendo aparentemente melhorado a menina, Maäyma, deitado na rêde, a segurava como uma coisa quebradiça e quando movia, às vêzes, as mãos, as movia com embaraço.

Na tribo dos Tapirapé, como em muitas outras tribos índias, a ligação íntima e constante entre filho e pais é reconhecida e respeitada pelos últimos por meio das abstenções a que se submetem em prol da criança durante longo tempo e não só quando esta adoece. Também a época dos contatos físicos dura mais que, em geral, entre nós. Embora seja exagerada a afirmação de frei Vicente do Salvador (37), segundo a qual certas mães tupinambá davam de mamar aos filhos "sete ou oito anos", podemos supor que, a êsse respeito, se deu entre êsses Tupí, o mesmo que observamos entre os Tapirapé e numerosas outras tribos do Brasil, isto é, uma criança que já, sem a guarda dos adultos, brinca correndo com outras crianças, se sacia ainda nos seios maternos. As crianças karajá, segundo Lipkind (*2* 187), dormem com a mãe até desmamar. Em Tampiitaua encontrei, dormindo com ambos os pais na mesma rêde, em 1935, 1 menino e 1 menina de 1 ano, 2 meninas de 3 anos e 1 menina de 4 anos, e, em 1947, 2 meninas de 1 ano; dormindo com a mãe, em 1935, 1 menina de poucos meses, 1 menina de menos de um ano, 1 menina de mais de um ano e 1 menino de 3 anos, e, em 1947, 1 menino de 1 ano, 1 menino de 2 e 1 menino de 4 anos; dormindo com o pai, sendo

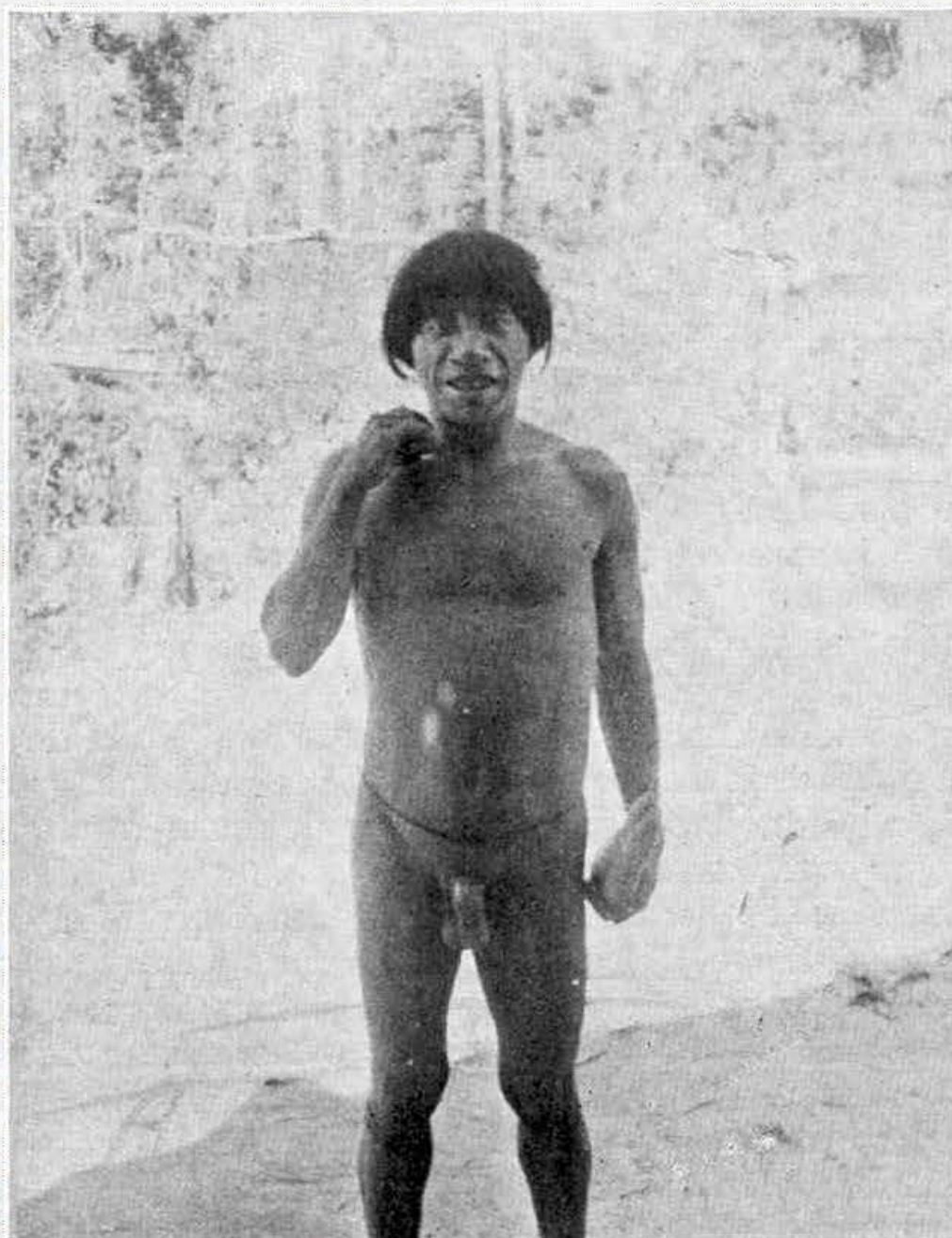



Foto 61 — Maäyma.

que a mãe dormia numa rêde pegada, com a criança menor, em 1935, 1 menina e 1 menino de 4 anos e 1 menina de 6 anos, e, em 1947, 1 menino de 2 anos; ainda no mesmo ano, dormindo com o pai, homem de 35 anos de idade, 1 menina de aproximadamente 10 anos, enquanto a mulher, grávida de cêrca de sete meses, que não era a mãe da menina, estava deitada na rêde pegada; e, em 1935, dormindo com a irmã maior da mãe, 1 menino de 6 anos, enquanto a mãe dormia em outra casa com o marido, que não era pai do menino.

Com carinho especial os Tapirapé enfeitam as crianças. Mostrei no capítulo VI (fot. 34), como já antes do nascimento do filho preparam *tamankurá* para seus tornozelos. Vindo à luz, tratam de guarnecê-lo com os adornos tradicionais da tribo, pendurando-lhe ao pescoço, além disso, miçangas obtidas dos brancos. Estas, como qualquer outra coisa que lhe dão, são respeitadas, então, como sendo propriedade da criança. Um colecionador de museu teria, às vêzes, dificuldade em obter um objeto do qual dispõe exclusivamente uma criança ainda não bastante crescida para poder entender o seu desejo.

Fiquei comovido quando vi uma mãe tapirapé que atravessava a praça da aldeia, procurar proteger contra o forte sol do meio-dia seu filhinho de poucos meses. Apertava-o contra o ventre e corria profundamente curvada, de modo que a criança estava na sombra produzida pelo corpo nu da mulher. Só ao alcançar a maloca a mãe voltou a erguer-se e carregar a criança nos braços.

Em geral, a criança de Tampiitaua, quando carregada, cavalga no quadril do adulto e êste a segura com a mão. O mesmo vemos entre os Karajá (cf. também Krause *2* 276). Em ambas as tribos não observei o uso de charpas de carregar crianças, de que, aliás, já tratei com certos pormenores no capítulo VI. Embora as mulheres tupinambá, segundo Fernão Cardim (170) transportassem os filhos "metidos nuns pedaços de rêdes", carregavam-nos à maneira tapirapé "como ciganas escanchados no quadril". Staden (r 2, f 2), porém, afirma que, trabalhando, os carregavam sôbre as costas, e mostra isso em xilogravuras (*ib.*, q 2, f 1; q 4, f 1; t 1, f 2; t2, f 1; t 2, f 2). Como entre os habitantes de Tampiitaua, também entre os antigos Tupí orientais, segundo Vicente do Salvador (37), eram tanto as mães como os maridos que traziam o filho ao colo.

Referindo-se aos Taulipáng, Koch-Grünberg (*2* III 147) observa que os pais raríssimas vêzes falam rìspidamente ao filho ou lhe batem, acrescentando: "Nunca vi punição exemplar". Isto poderia ser dito, também, a respeito de quase tôdas as tribos do Brasil e, especialmente, acêrca dos Tapirapé. Dos Tupinambá observa Fernão Cardim (170) que não aplicavam ao filho "nenhum gênero de castigo". Entre os Karajá, segundo Lipkind (*2* 187), "sometimes ridicule is used as a sanction against particularly recalcitrant children". Os pais tapirapé costumam rir-se da criança que chora, salvo se estiver doente.

Em 1935 encontrei em Tampiitaua 9 órfãos de pai e mãe com menos de 10 anos de idade, sendo 6 meninos, a saber, 1 de 3, 3 de 5 e 2 de 8 anos, e 3 meninas que tinham entre 6 e 8 anos. Dessas últimas, uma tinha sua rêde ao lado da do irmão do pai, e outra tinha a sua na casa da madrasta. Um dos meninos de 5 anos tinha a rêde ao lado da rêde da irmã do pai. Não achei parentes chegados dos outros 6 orfãos. O menor dêstes, o menino de 3 anos, não tinha sorte invejável. Servia de joguete à aldeia, sendo vítima dos bons e maus humores de cada um. Andava sujo e triste. Os órfãos maiores, porém, não estavam em tal estado lamentável, não se distinguindo no comportamento, das outras crianças da mesma idade. Segundo Wagley e Galvão (*4* 76), na tribo tupí dos Tenetehara (Guajajara) do Maranhão, só os órfãos masculinos são descuidados. Em 1947 encontrei em Tampiitaua um único órfão de pai e mãe com menos de 10 anos de idade. Era um menino de cêrca de dois anos. Quando os Kayapó, pouco depois da minha visita assaltaram a aldeia, foi capturado por êles. O fato de ser a única criança roubada por essa ocasião, talvez contribua para caracterizar a situação dos órfãos de menos de quatro anos.

Contrastando com estas crianças insuficientemente protegidas, encontramos, entre os Tapirapé, uma figura que se distingue da criança comum por ser tratada com muito mais atenção e mimo. Em 1935 era

Ampitania a "criança preferida". Esta menina de quatro a cinco anos era realmente a princesinha de Tampiitaua. Sempre se mostrava delicada e polida revelando cada vez novos encantos. Andava muito mais enfeitada que as outras crianças, usando além dos enfeites de algodão pintados de urucu, penugem branca colada no corpo e vários colares de miçanga. Estava alternadamente em companhia dos dois homens mais importantes da aldeia, passando um dia e uma noite com Kamairahó e sua mulher, e o dia e a noite seguintes com Vuatanamy e espôsa. Morava, portanto, nas duas casas maiores e com os líderes que, de certo modo, eram rivais. Tinha assim, sem dúvida, função unificadora. Kamairahó fêz questão de dizer-me, repetidamente, descender ela de "capitães", chamando assim a minha atenção para o "sangue azul" da menina. Aliás, êle mesmo parece ter sido também "criança preferida" (cf. Wagley *4* 23).

A instituição da "criança preferida" existe igualmente entre os Karajá, segundo minha averiguação feita em 1935 (cf. Baldus *7* 83) e confirmada, anos mais tarde, por Lipkind (*2* 186). Êstes índios do Araguaia têm têrmo especial para tais crianças, denominando-as *ioló*.

Entre os Tapirapé como em tôdas as outras tribos sul-americanas que visitei, observei o comportamento das crianças entre si e em relação com os adultos, o qual se distingue profundamente do comportamento das crianças que conheci na Alemanha. Estas aparentavam, por assim dizer, muito mais "infantilidade" que as crianças índias e também muitas crianças neo-brasileiras. Seu interêsse pelo mundo dos adultos era menor, por ser-lhes êsse mundo menos acessível do que para as crianças das selvas e cidades do Brasil. Por não discutirem com os adultos em pé de igualdade, comportamento muito comum entre as crianças daqui, as crianças educadas no autoritarismo alemão do comêço do nosso século não tinham tanto "ar de adulto". A atitude da criança índia é determinada, porém, não só pela liberdade de que goza, como muitas crianças neo-brasileiras, mas também por dois outros fatôres que sempre a tornam parecidas com os adultos: 1) entre índios, as atividades da criança se assemelham muito mais às dos adultos do que entre nós, nunca representando espécies de trabalhos diferentes das executadas pelos pais; 2) a a criança índia possui propriedade particular desde a mais tenra idade, propriedade da qual ela e exclusivamente ela pode dispor à vontade.

À rigorosidade com que é respeitada a propriedade da criança já aludimos acima. No tocante aos trabalhos, pode-se dizer que as crianças tapirapé aprendem brincando aquilo que é o trabalho dos adultos. O menino de três anos já tem um pequeno arco com flechas, cujo tamanho corresponde à estatura do dono. A menina de três anos já possui uma pequena peneira, cujo tamanho corresponde à estatura da dona. Assim, os dois vão pescar como um casal adulto, o pequeno homem flechando os peixes, a pequena mulher recolhendo-os na peneira. Naturalmente o tamanho dos peixes corresponde também à estatura dos pescadores. Voltando à casa põem os peixinhos na brasa, assando-os. Depois os comem, mostrando assim que Tapirapé de três anos já sabe tratar da vida. Crescendo menino e menina, crescem arco e peneira também,

até alcançarem, estando os donos na puberdade, o tamanho dum arco de homem e duma peneira de mulher. E assim se dá com tudo que é manejado por êsses índios, a saber cacetes, cêstos, pilões, fusos e outros utensílios. Isso, porém, não significa que os meninos, antes da puberdade, participem tão sèriamente da vida econômica como as meninas que, desde pequenas, enquanto os meninos vadiam, ajudam freqüentemente a mãe, na medida das fôrças e capacidades de sua idade, representando, assim, um fator cada vez mais produtivo.

Naturalmente, as crianças tapirapé imitam os adultos não só nos trabalhos. Desde cedo já praticam o sorriso por assim dizer automático, que caracteriza êsses índios, como também uma certa afabilidade e aquilo que mais agita a alma de sua tribo, isto é, a dança e o canto. Vi meninos de quatro a sete anos fabricarem para si máscaras de dança com fôlha de banana-brava, colocá-las na cabeça e, então, dançarem e cantarem de modo correspondente à espécie de máscara usada. Na aldeia karajá de Santa Isabel assisti em 1947 a cenas semelhantes.

Podemos dizer das crianças desta aldeia da ilha do Bananal, de Tampiitaua e de muitas outras tabas brasileiras, o mesmo que Fernão Cardim (175) escreveu com referência aos Tupinambá: "... os meninos são alegres e dados a folgar e folgão com muita quietação e amizade, que entre elles não se ouvem nomes ruins, nem pulhas, nem chamarem nomes aos pais e mães, e raramente quando jogão se desconcertão, nem desavêm por cousa alguma, e raramente dão uns nos outros, nem pelejão..." Autores modernos nos falam, de modo semelhante, das crianças agradáveis que encontraram entre índios sul-americanos (cf. por exemplo, Koch-Grünberg *2* III 147).

Crianças pequenas de ambos os sexos, até cêrca de cinco anos de idade, são chamadas *antaí* em tapirapé. No vocabulário nheêngatú de Stradelli (656) encontramos o seguinte verbete: "Taína — criança. Nome que serve para os dous sexos durante os primeiros annos de vida, até que comecem a andar e a fallar, quando já tenham recebido um nome, e já comecem a especializar-se nos respectivos serviços, porque então passa o menino a ser curumi e a menina, cunhantaî." Os Tapirapé usam, além disso, os têrmos *ampyki* para o menininho e *pityngí* para a menininha. Yves d'Évreux (86), tratando dos "degraus" de idade dos Tupinambá do Maranhão, escreve: "Le premier degré supposé commun aux mascles & aux femelles sortans immediatement du ventre de leurs meres, appelé du mot, *Peïtan*..." Em Montoya (*2* I 384) lemos: "Niña, o niño hasta tres años, *Mitang*."

De cêrca de seis até aproximadamente doze anos, isto é, até a primeira menstruação da menina e o comêço da puberdade do rapazinho, os Tapirapé chamam aquela de *kutantaí* e êste de *ekonomí*. Montoya (*2* I 383 e 377) dá *Cuña taĭ* para "niña hasta diez años" e *Cunumí* para "Muchacho".

*

Passagem para a maioridade

Entre os Tapirapé, a entrada para o grupo dos adultos é solenizada, em ambos os sexos.

Com aproximadamente doze anos, o rapaz deixa de ser *ekonomí* para tornar-se *auayai*. Começa a usar o estôjo peniano e a dormir na *takana*. Tal como ao rapaz karajá da mesma idade (cf. Krause *2* 209, e Lipkind *2* 187) pintam-no inteiramente com jenipapo, cortando-lhe o cabelo rente à cabeça (fots. 24 e 37). Escarificam-lhe os braços e as pernas, como foi descrito no capítulo VI. Não sòmente isso como também o banho matinal tem o fim de enrijecê-lo. De madrugada, podiam-se ver os rapazes sair da casa-dos-homens para entrarem na água e de lá voltarem tiritando de frio.

O Tapirapé fica em tal *status* de "iniciando" por mais ou menos dois anos, sendo no segundo ano tratado de *auayahó*. Durante todo êsse tempo tem de abster-se de carne de veado e da de certos outros animais. As escarificações são várias vêzes repetidas.

A entrada para o *status* de "homem", *achivuaité*, é marcada por uma cerimônia chamada "amarrar o cabelo", segundo Wagley (*5*), "pois que desde então o rapaz passará a usar o cabelo amarrado sôbre a nuca, à maneira dos adultos." Sendo esta cerimônia realizada ao findar a estação pluvial, isto é, mais ou menos em março, não tive ensejo de assistir a ela. Wagley (*ib.*) publicou boa descrição do festival em que, como prova de resistência, o jovem tapirapé, envergando a grande roda de cabeça adornada de penas, o tembetá de quartzo e numerosos outros adornos, deve dançar vinte e quatro horas seguidas, tendo à sua volta homens e mulheres que dançam e cantam.

Informaram-me em Tampiitaua que atualmente, devido à diminuição do número de homens em *status* de guerreiro, o rapaz tem de passar por aquela cerimônia muito mais cedo do que antigamente. Esta antecipação de "iniciação" parece demonstrar que para a instituição em aprêço o fator social tem maior importância do que o fenômeno biológico da puberdade.

Já o fato de eu não ter conseguido adquirir, a preço algum, o único tembetá de quartzo existente, em 1935, em Tampiitaua, dá idéia da vontade de conservar íntegros todos os aspectos da cerimônia, única oportunidade na qual aquêle adôrno labial entra em função.

Acêrca dos Tupinambá, escreve Métraux (*3* 105): "Le passage de l'enfance à la puberté n'était marqué pour les garçons par aucune cérémonie particulière." Florestan Fernandes (*1* 227), referindo-se ao fato, observa: ". . . as cerimônias de iniciação processavam-se muito depois", interpretando (ib. 231) como sendo aspectos da iniciação o jovem tupinambá aprisionar um inimigo, matá-lo ritualmente e passar pelas cerimônias de renomação realizadas em conseqüência, dependendo dêsses atos "a admissão formal" do homem de vinte e cinco anos para cima "à convivência dos adultos". O problema, aqui, está não sòmente em ser

muito tarde essa admissão, mas também em saber se todo Tupinambá conseguiu aprisionar um adversário. Mas seja como fôr, todos aquêles atos ligados ao complexo da antropofagia não têm relação alguma com a solenização da entrada para o grupo dos adultos entre os Tapirapé.

Na tribo tupí dos Tenetehara (Guajajara) do Maranhão, Wagley e Galvão (*4* 83-86) assinalam que a passagem para a maioridade é marcada por uma cerimônia realizada, tôda vez, ao mesmo tempo, para vários iniciandos de ambos os sexos, consistindo, principalmente, em cantos e danças coletivos e em exibições de pagelança por meio dos Xamãs que se deixam possuir por sêres sobrenaturais. Os iniciandos não participam dêsses cantos e danças, mas quando, ao pôr-do-sol, tudo termina, juntamente com as práticas mágicas, sendo êles então considerados "homens", começam tìmidamente e com voz baixa a participar de outros cantos.

Os Tapirapé distinguem-se por conseguinte, a respeito da entrada do rapaz para o grupo dos adultos, tanto dos Tupinambá como dos Tenetehara, isto é: daqueles, por solenizar a passagem ou, se admitimos a interpretação de Fernandes, por solenizá-la mais cedo e de modo diverso, e, dêstes, pelos aspectos inteiramente diferentes da cerimônia, destacando-se o fato de ser ela realizada, em Tampiitaua, individualmente para cada iniciando e não para vários ao mesmo tempo e em conjunto com as meninas. Wagley e Galvão (*4* 81) mencionam ainda que, antigamente, entre os Tenetehara, rapazes e meninas tinham de passar, antes daquela cerimônia, durante dez dias ou mais, cada um de per si, num ranchinho que distava quarenta ou cinqüenta metros da aldeia. Não me consta semelhante reclusão dos iniciandos tapirapé.

A passagem do rapaz para a maioridade é, portanto, uma instituição pela qual os Tapirapé diferem consideràvelmente daquelas duas outras tribos tupí e que os assemelha aos Karajá com referência à pintura do corpo e ao corte do cabelo.

O ritual, porém, em que o jovem pesadamente carregado de adornos tem de dançar, como prova de resistência, vinte e quatro horas seguidamente, apresenta-se como sendo peculiar aos Tapirapé, pois é motivado pela lenda de uma aventura de um antepassado dêstes índios (cf. Wagley *5*), não havendo, por outro lado, informação em Krause (*2* 328) e Lipkind (*2* 187) da qual se pudesse deduzir sua existência entre os Karajá. Krause (l.c.) escreve que êstes não parecem realizar cerimônias ao tatuarem o distintivo tribal nos púberes de ambos os sexos, e Lipkind (l. c.), com referência ao "amarrar o cabelo" do rapaz karajá, observa sòmente: "When his hair has grown out to shoulder length, it is put up in a braid, and he attains full status as a young man."

Com a primeira menstruação, a menina tapirapé passa a ser *kuchamukú*. O vocabulário nheêngatu de Stradelli (430) dá *Cunhã-mucú* com o significado de "Moça púbere". Yves d'Évreux (86-87), depois de ter tratado do segundo e terceiro "grau" de idade da menina tupinambá,

sendo esta chamada naquele de "*Kougnantin-myri*" e neste de "Kougnantin", escreve: "Le 4. degré est depuis 15. ans iusqu'à 25. ans; lequel impose à la fille de cet âge le nom de *Kougnanmoucou*, c'est-à-dire, vne fille ou femme en sa grandeur & stature parfaicte, que nous disons en ces quartiers fille à marier."

Os Tapirapé designavam, além disso, a môça menstruada mas ainda não tatuada, como o têrmo *ikymohó*. Em Stradelli (430), lemos: "Cunhakyra — Virgem — (mulher que ainda dorme?)."

Quando tatuada, a Tapirapé chama-se *achahít* ou *ikuchinianía*. Tratei, no capítulo VI, da tatuagem cuja finalidade era distinguir a mulher da menina. Verifiquei em 1947 que, nos últimos anos, por falta de especialistas, essa tatuagem deixou de ser aplicada às môças casadouras.

Entre os Tapirapé, homem e mulher designam a menstruação com têrmos diferentes, dizendo aquêle *achekakúm* e a mulher *achemaniám*. O homem emprega, ainda, outro têrmo, a saber: *aramungmúng*. Quando Kamairá me disse esta palavra em presença de sua mulher, ela, mostrando-se envergonhada, reprovou-o com gestos amistosos. Stradelli (452) apresenta o vocábulo *Iamunera* para "menstruo". Em Montoya (*2* I 448), encontramos: "Regla, menstruo de la muger la primera vez, *Ñẽ'mõndĩá*. Las demas vezes, Mỹñẽ'ỹ."

Em 27 de junho de 1935, de manhã, Mariampinió, môça tapirapé de doze a quatorze anos que havia dois anos convivera com homem, é enfeitada de maneira muito especial, por Taipá, viúva de idade bem madura e que morava com ela na mesma casa. É que nesse dia terminara a primeira menstruação de Mariampinió. Taipá pinta-lhe o corpo com jenipapo, traçando desenhos geométricos, coloca-lhe ao pescoço numerosos colares de contas de diversas côres e nos tornozelos os adornos recém-cobertos de urucu. Põe tal quantidade da mesma matéria corante na cabeleira puxada para trás, que esta parece espessa gorra vermelha. Durante todos êsses aprestos, Mariampinió está sentada apàticamente no solo. Quando êles acabam, ela se deita e fica com a mesma apatia na rêde. À noite, o urucu é tirado de seu cabelo, e ela, ainda com ar sério e aparentemente fatigada, participa com outras mulheres da dança do *kauí* de milho. No tempo do "milho grande", isto é, na próxima estação pluviosa, ela receberá a tatuagem, característica da mulher adulta.

Durante as menstruações, a mulher tapirapé nada come além de *kauí* de milho ou de mandioca. Isto não quer dizer que, nessas ocasiões, ela seja considerada doente, como acontece com a menstruada de certas tribos do Chaco (Baldus *1* 144), ou impura e obrigada à reclusão isolada. A "rêde-de-menstrução", que se distingue das outras rêdes por ter abertura especial no meio, existia em tão poucos exemplares que podia ser tida como objeto de luxo excepcional. A maioria das mulheres dormia também durante a menstruação com o marido na mesma rêde e nenhuma delas se tamponou para obstruir o fluxo de sangue que, aliás, costumava ser relativamente fraco.

Wagley e Galvão (*3* 173) escrevem com referência à môça tapirapé: "During a girl's first three menstrual cycles, a geometric pattern is traced

with genipa on her body." Não tive oportunidade de observar uma segunda e terceira menstruação e, como mencionei acima, Mariampinió foi pintada no fim e não durante a primeira menstruação. Continuam os mesmos autores (ibidem): "During this time, she must refrain from sexual relations. There is no special puberty ceremony for girls." Também eu não notei outra coisa por ocasião da primeira menstruação do que o acima descrito. Mas, à vista do fato de existir aquela ornamentação festiva para assinalar especialmente tal acontecimento, acho que podemos dizer que a entrada da jovem tapirapé para o grupo das mulheres adultas é solenizada. Acresce, ainda, que importante detalhe na mencionada ornamentação lembra, de certo modo, aspectos característicos da iniciação da moça entre antigas tribos tupí-guaraní. É que também ao defunto os Tapirapé untam o cabelo com urucu e talvez haja nisto uma relação com um fenômeno para o qual Florestan Fernandes (*1* 229) chamou a atenção, isto é, com as analogias que havia, naquelas tribos, entre práticas ligadas à primeira menstruação e à morte. Já Métraux (*3* 109) tinha apontado, com referência aos Tupinambá, a semelhança entre o costume de fazer incisões no corpo do homem que matou outro ou perdeu um parente, e o de cortar a pele da môça púbere. Fernandes (*1* 229) vai mais longe quando, baseado na mesma fonte que Métraux, isto é, em Thevet, afirma que "a iniciação das mulheres entre os Tupinambá implicava a observância de ritos de morte, e de renascimento." Cita (ib. 228), ainda, a seguinte informação bem significativa de Montoya (*1* 111) acêrca dos Guaraní da região de Guaira: "As raparigas, quando chega o tempo da menstruação, elas deitam imediatamente nas suas rêdes, as envolvem e costuram realmente como fariam com um defunto em sua mortalha, e deixam ùnicamente de costurar para o lado da bôca para que elas possam respirar."

Diversas práticas de assinalar a primeira menstruação foram encontradas, também, em outras tribos tupí, a saber, entre os Chiriguano (Métraux *3* 110), Guarayo (*ib.* 111), Mauhé (*ib.*), Omagua (*ib.*), Kayuá (Watson 37), Guaraní do litoral paulista (Baldus *1* 211), Parintintín (Garcia de Freitas 68) e Tenetehara (Wagley e Galvão *4* 83). Tôdas elas diferem da solenização dêsse acontecimento entre os Tapirapé. Lipkind (*2* 187), com referência aos Karajá, diz sòmente: "At menstruation, a girl's cheeks are scarified and she assumes the girdle", e Krause (*2* 328), como já mencionamos, supõe que não se realizam cerimônias ao ser tatuado o distintivo tribal na púbere karajá. Segundo Lukesch (*6* 128), as mulheres kayapó, embora divididas em graus de idade, não têm cerimônia de puberdade.

Casamento

Dos 130 habitantes de Tampiitaua que contei em 1935, 35 de cada sexo estavam casados. Os números correspondentes eram em 1947: 62 habitantes dos quais 20 homens e 22 mulheres estavam casados, havendo 2 casos de biginia.

OS MAIS MOÇOS ENTRE OS CASADOS

IDADE	1935		1947	
	homem	*mulher*	*homem*	*mulher*
11 anos	—	1: marido 18 a.	—	—
12 anos	—	1: marido 20 a.	1: espôsa 17 a.	—
13 anos	—	3: maridos 20, 21 e 27 a.	—	—
14 anos	—	1: marido 18 a.	1: espôsa 16 a.	—
16 anos	1: espôsa 30 a.	—	—	2: maridos 14 e 18 a.
17 anos	—	—	—	1: marido 12 a.
18 anos	5: espôsas 11, 14, 18, 20 e 26 a.	2: maridos 18 e 25 a.	1: espôsa 16 a.	5: maridos 20, 20, 20, 30 e 45 a.

AS DIFERENÇAS DE IDADE ENTRE OS CÔNJUGES

DIFERENÇA	1935		1947	
	marido mais velho	*mulher mais velha*	*marido mais velho*	*mulher mais velha*
1 ano......	1	1	—	—
2 anos......	2	2	4	2
3 anos......	5	1	—	—
4 anos......	2	1	—	1
5 anos......	—	1	2	3
7 anos......	4	1	—	—
8 anos......	3	3	—	1
10 anos......	1	1	—	—
11 anos......	—	—	1	—
12 anos......	—	—	1	—
13-15 anos....	2	1	3	—
20 anos......	—	—	—	1
27 anos......	—	—	1	—
TOTAL.....	20	12	12	8

Matrimônios em que ambos os cônjuges pareciam ter a mesma idade, havia 3 em 1935 e 2 em 1947.

Acêrca de tôda as indicações de idade feitas no presente capítulo, convém lembrar a possibilidade de haver inexatidões apesar de, no cálculo, terem colaborado comigo os companheiros de viagem F. C. Kegel e Valentim Gomes que haviam visitado Tampiitaua várias vêzes em anos diferentes, aquêle antes e êste depois de 1935 (cf. cap. v). Para dar uma idéia dessa possibilidade, quero mencionar que em 1947, antes de conferir com os dados que tomei em 1935, calculei a idade dos 18 indivíduos iden-

tificados como recenseados doze anos antes, chegando a atribuir-lhes, com exceção de dois homens, ou mais ou menos anos do que deviam ter tido se o cálculo de 1935 tivesse sido certo. Dêste modo dei 3 anos mais a dois homens e três mulheres, 2 anos mais a uma mulher, 1 ano mais a três homens e uma mulher, 5 anos menos a um homem e a uma mulher, 3 anos menos a um homem e a uma mulher, e 2 anos menos a duas mulheres.

Os não-casados consistiam, no ano de 1935, em 17 meninos e 22 meninas de menos de 11 anos, em 9 meninos e 1 menina entre 11 e 14 anos, em 4 rapazes entre 15 e 17 anos e 1 de 18 anos, em cada vez 1 homem entre 21 e 25, 26 e 30, 31 e 35 anos, e em cada vez 1 mulher entre 31 e 35, 46 e 50, 56 e 60 anos. Eram, portanto, 34 indivíduos masculinos e 26 femininos. Pode ser que o rapaz de 18 anos só tivesse tido 17; em todo caso, pertencia ao grupo dos adolescentes que estavam morando na takana, sendo, aparentemente, o mais velho dêles. Em 1947, estava casado. Dos 3 mencionados homens não casados, Maäyma, de 25 anos de idade, tinha sido abandonado pela mulher em 1935, mas possuía outra mulher por ocasião da visita de Wagley, segundo êste me informou, e não foi encontrado mais por mim em 1947; Koroí, de 26 anos, era viúvo e parecia viver contente com seu filho de 4 anos, cuja rêde estava ao lado da dêle; Manggambí, de 32 anos, estava separado da mulher quando cheguei; mas no decorrer da minha estada em 1935 começou de receber certas atenções de outra, sem chegar, porém, a conviver com ela. Krause (*2* 160, 190, 280, 325) descreve um tipo de solteiro existente em vários exemplares entre os Karajá, que, por preguiça, faz do celibato o seu ideal. Entre os Tapirapé não encontrei nada semelhante. Os três mencionados homens sem mulher não estavam com jeito de possuírem atrativos extraordinários para o outro sexo. O mesmo se pode dizer das três mulheres sem marido: Ipayva, de 35 anos de idade, viúva barulhentamente intrometida e cuidando de três meninos, isto é, de dois filhos e um sobrinho órfão; Taipá, de 48 anos, viúva, suavemente reservada, tomando conta de um menino de seis anos; Myäräí, de 60 anos, morando com filho, nora e neta. Não seja ignorado que a rêde de Ipayva estava pegada à de Manggambí e que ao lado da rêde de Taipá estava a de um rapaz de 17 anos, passando, pouco depois do recenseamento feito por mim, Maäyma, o marido abandonado, a morar com esta mulher.

Em 1947, todos os não-casados de ambos os sexos eram crianças.

*

Uma noite, em 1935, estando eu sentado na praça da aldeia e observando um menino de onze a treze anos dançando *chankuí*, apontaram-me uma menininha de apenas um ano sentada no colo de uma tia dizendo ser a pequenina a mulher daquele dançarinozinho. Freqüentemente, estando ainda no ventre da mãe, crianças são prometidas em casamento, à moda do que é feito, às vêzes, entre nós por amigas em estado interessante, sem que os filhos, quando adultos, precisem cumprir a promessa das mães.

O costume de prometer em casamento uma menina impúbere já foi encontrado entre os Tupinambá (cf. Staden r 3, f 1). Escreve Claude d'Abbeville (279 v.): "C'est vne coustume bien ordinaire entr'eux de promettre, sur tous aux principaux & à ceux qui sont en estime, leurs filles estant encore ieunes & petites: Ils les nourrissent ce pendant iusques à ce qu'elles soient en aage & lors qu'elles sont en estat de marier, ils les donnent à ceux à qui elles sont promises, qui les tiennent pour femmes ...". — Gabriel Soares de Sousa (368) observa que "se algum principal da aldêa pede a outro indio a filha por mulher, o pai lh'a dá sendo menina. . ." O marido, então, "a leva para o seu lanço, e a vai criando até lhe venha seu costume, e antes d'isso por nenhum caso lhe toca." — Acêrca dos Tupi modernos, há as seguintes informações: Referindo-se aos Tembé (Tenetehara) do rio Gurupi, que chama de "Timbé", escreve Dodt (200-203): ". . . os Timbés têm o costume de dar suas filhas já em idade muito tenra em casamento, que neste caso naturalmente é só nominal, ficando a filha no poder do pai até sua puberdade. É isso uma espécie de especulação, pois conforme seus costumes, não passa a filha a ser membro da familia do noivo, mas este fica pertencendo à familia da noiva, e tem a obrigação de trabalhar e caçar para o sogro e vestir a noiva. Desde modo adquire o pai da filha, com facilidade, um trabalhador para si. Mas também há muitos casos em que o casamento não se ajusta senão depois de ser a filha já adulta. . .". Estas informações de 1872 foram confirmadas pelas pesquisas de Wagley e Galvão (*4* 90-91). Os mesmos autores (*3* 173) referem dos Tapirapé: "There are also marriages between men and very young preadolescent girls; these are brought about because the men are greatly dependent on the women's work. In such cases, the husband goes to live in his wife's house, where his mother-in-law helps the girl work for him."

Em 1935, havia na casa *h* a môça 114 casada e partilhando a rêde com 115; calculamos a idade dela em 13 anos e a dêle em 20. Várias pessoas chamaram espontâneamente a minha atenção para o fato de ela ainda não ter tido a primeira menstruação, acontecimento êsse que, como mencionei ao tratar da passagem para a maioridade, é solenizado por enfeites especiais. Referi já que outra môça de doze a quatorze anos, a saber Mariampinió (designada com o número 52), tinha convivido maritalmente com 45, de 21 anos, na casa *c*, durante os dois anos antes de lhe ter vindo o mênstruo.

Nas milhares de mulheres norte-americanas estudadas por Kinsey (144) e colaboradores, "a idade da primeira menstruação oscilou de 9 a 25 anos". Observam, porém, êstes autores ser um êrro supor que a adolescência na mulher começa na época das primeiras regras, "porque grande parte do desenvolvimento físico que deve ser considerado como adolescente, em geral precede a ocorrência da primeira menstruação", acrescentando que "quase tôdas as mulheres de nosso material de estudo relataram o aparecimento de pêlos pubianos como o primeiro sinal de desenvolvimento da adolescência." (*ib.* 142-143). No caso das Tapirapé, já o costume da epilação teria dificultado constatar êsse sinal. Embora seja-me impossível decidir em que medida as jovens em aprêço possam ser

classificadas como adolescentes ou pré-adolescentes, o certo é que não tinham ainda, a tatuagem de mulher.

No que diz respeito à eventualidade de trauma produzido nos contatos sexuais da pré-adolescente, convém lembrar que isso depende da maneira em que a criança é psìquicamente preparada para tais contatos pela cultura de seu povo. Não notei em Tampiitaua nada que, em forma de advertência ou proibição, pudesse fazer com que as crianças ficassem em tais contatos emocionalmente perturbadas ou amedrontadas, e tive a impressão do bom ajustamento das mais môças entre as casadas.

Das cinco Tapirapé casadas que, presumìvelmente, estavam, em 1935, com menos de catorze anos de idade, uma, isto é, a de n. 18, tinha sua rêde junto à dos pais (2 e 7) e ao lado da do marido (13), sendo, porém, que a rêde da mãe dêste (8) estava pendurada em outra parte da mesma casa. Pais e sogros das outras quatro môças já tinham falecido.

Em 1947 não havia môça casada cuja idade calculei em menos de 16 anos, mas, em contraste com 1935, na casa *c1*, o rapaz 27, de 14 anos, com espôsa 24, de 16 anos, e na casa *g1* o rapaz 51, de 12 anos, com espôsa 50, de 17 anos.

A citada observação de Gabriel Soares de Sousa (368), segundo a qual "algum principal da aldêa" leva a futura espôsa "para o seu lanço", indica comportamento patrilocal, o que parece contrastar com a prática da matrilocalidade, afirmada pelo mesmo autor (*ib.* e 366; cf. também nosso capítulo VII). Talvez, porém, trata-se de analogia com o privilégio patrilocal dos chefes dos Xamakóko e Kaskihá, tribos matrilocais do Chaco (Baldus *1* 69-70, 73; *7* 70), e dos filhos dos chefes dos Mundurukú (Murphy *1* 426, *2* 11). Florestan Fernandes (*1* 195) confirma que, entre os Tupinambá, a instituição da matrilocalidade "ocorria juntamente com a patrilocalidade".

Entre os Karajá, a matrilocalidade é, segundo Dietschy (*6* 45; cf. também 42-43), predominante, sendo atenuada pela possibilidade de transladar-se com a espôsa para outra aldeia (*idem* *4* 171), ou, em outras palavras, "à côté du mariage matrilocal habituel, on trouve la résidence 'neolocale' " (idem *5* 44).

A referida explicação de Wagley e Galvão (*3* 173), apontando como razão do casamento de homens tapirapé com "muito jovens meninas pré-adolescentes" a dependência dêsses do trabalho feminino, deve ser entendida como informação sôbre a falta de mulheres casadouras e como confirmação da rigorosa observância da divisão sexual do trabalho, havendo, ainda, na menção da ajuda da sogra, uma demonstração da existência da matrilocalidade.

Mas não haverá, além disso, outro motivo que leve a tais casamentos e cujo conhecimento torne compreensíveis tanto os casos em que o marido é consideràvelmente mais velho do que a mulher como também os em que se dá o contrário? Não será que tais casos assinalados no quadro das diferenças de idade entre os cônjuges acima apresentado possam sugerir a existência de vestígios de uma instituição social que chamei de "escola

matrimonial" (Baldus *1* 226; *2* 287; *7* 133; Baldus e Willems 91-92) e cuja função entre os Tupinambá foi descrita por Roger Barlow, que, no século XVI, esteve no Brasil? O trecho de seu manuscrito guardado no Museu Britânico (Royal MS. 18, Book XXVIII ff., 82b-90) foi publicado por Lafone Quevedo (422) com o seguinte teor: ". . . and lightlie the old men will have the yong women and the yong men shall have the old women and we askyd them wherefore thei dyd so, for we thought it unmeete to se very old men have yong wenches and to se yong boyes to have old women and thei said it was for this entent that the yong women cowd no skyll of worlde and therefore thei be coupled with old men for that thei maie instructe or teache them how thei maie order ther house and in lykewise the yong men can not skyll of the worlde how to lyve and therfore thei geve them old women to instructe them. . ." Florestan Fernandes (*1* 133-136, 138 e 144) analisou êstes e outros dados a respeito, chegando às seguintes conclusões (*ib.* 133-134): "Não se deve subestimar a importância das relações dos velhos com os cônjuges ou parceiros sexuais moços na transmissão da cultura, pelo menos na transmissão de certos itens da cultura. Contudo, no sistema sócio-cultural Tupinambá êste papel dos velhos, quando vinculado ao casamento ou às aventuras sexuais, não tinha a importância a êle atribuída pelo próprio grupo. A racionalização visava justificar pràticamente a instituição da desigualdade de oportunidades sexuais, regulares ou não. Reforçava dêsse modo a observância do referido padrão de comportamento, conferindo o caráter de necessidade legítima e de interêsse geral a uma das manifestações típicas dos privilégios dos velhos." Pretendendo mostrar as limitações da função educativa do cônjuge velho, o mesmo autor (*ib.* 133) afirma: "Na verdade, porém, o adestramento processava-se no período anterior ao casamento, tanto para o homem, como para a mulher. Quando o indivíduo contraía matrimônio, estava capacitado para desempenhar todos os papéis relativos ao novo *status*." Seja como fôr, não basta ver na "escola matrimonial" apenas um pretexto para "privilégios dos velhos". Convém, pelo menos, recordar os resultados das pesquisas de Kinsey (695-696) e colaboradores que mostram a curva etária da sexualidade diferindo totalmente entre homem e mulher (*ib.* fig. 143), sendo que ela alcança o auge, no homem, três ou quatro anos após o início da adolescência e, na mulher, não antes dos trinta a quarenta anos, começando o declínio constante naquele já ao redor dos vinte anos, ao passo que a mulher se conserva na mesma altura até cêrca de cinquenta e mesmo sessenta anos. Supõem os citados autores (*ib.* 146) que "estas notáveis diferenças entre o desenvolvimento psicossexual da mulher e do homem podem ser devidas a diferenças hormônicas básicas entre os sexos." Uma das razões das tragédias de casais da nossa sociedade que se uniram quando ambos os cônjuges eram jovens, é, sem dúvida, essa desigualdade de desenvolvimento (cf. *ib.* 347-348). Será que ela não foi percebida em culturas que instituíram a "escola matrimonial", servindo esta, portanto, ainda para "ajudar à natureza", isto é, não só para favorecer os velhos, mas também, para aliviar a situação dos jovens compensando as discrepâncias evolutivas entre os sexos?

E quais as relações entre a "escola matrimonial" e o casamento do tio materno com a sobrinha, casamento do qual nos fala Anchieta (*2* 329, 452) com referência aos Tupinambá? É preciso mencionar, porém, a afirmação de Wagley e Galvão (*4* 171-172) de faltar êste casamento avuncular a três tribos tupí-guaraní modernas, isto é, aos Tenetehara, Tapirapé e Kaiuá.

Contaram-me os Tapirapé que, antigamente, mocinha ainda não casada nunca saía de casa sem companhia para ir, por exemplo, ao córrego; o pretendente tinha de aguardar essas saídas e, então, podia cumprimentá-la no momento da passagem, mas sòmente cumprimentar. Acrescentaram que êste costume tinha desaparecido desde que, por falta de mulheres, as meninas se casam muito antes de lhes vir a primeira menstruação. Não compreendia esta informação, portanto, nenhuma alusão à "escola matrimonial".

Em 22 de julho de 1935 observei certos aspectos de um "casamento moderno". Manggambí (109), tipo pícnico, de cêrca de 32 anos, tinha sido até então um dos dois homens que viviam pedindo comida em tôda parte, pois estavam abandonados pela mulher. Dormia, portanto, sòzinho em rêde pendurada num canto da casa *g*. Sua ex-espôsa Mariampantyra (42), de 24 anos, já tinha encontrado outro marido em Auvantikantú (33), de 25 anos, morando com êste na casa *b*. Vi Manggambí ao lado de uma fogueira fumar tranqüilamente o seu cachimbo quando surgiu Iparähungahó (64), que talvez tinha dois anos menos do que êle e sempre se mostrava convencida de seus inegáveis valôres de mulher. Ùltimamente ela tinha morado com sua filhinha de quatro anos na casa *d* e tido na sua rêde, com tôdas as aparências de escola matrimonial, o rapaz Panchäpytingí (55), de 16 anos. Vi Iparähungahó aproximar-se de Manggambí, passar-lhe o braço pelo pescoço e levá-lo a sentar-se com ela num tronco de árvore deitado. Agiu sem falar nem rir ou sorrir e sem olhar para o homem. Êste tão pouco falava, deixando passivamente fazer tudo isso consigo; nem sequer tirou o cachimbo da bôca; sorria apenas. Depois de algum tempo, ela, em voz baixa, lhe disse alguma coisa. Êle respondeu lacônicamente, mostrando um sorriso amável que, quase, podia parecer sorriso de namorado. Mas não olhou para ela e continuou mastigando o cachimbo. Dois dias depois, Manggambí anda com magníficos desenhos de jenipapo nas coxas. Foi Iparähungahó que os pintou. Ela mandou o rapaz Panchepytingí voltar para a takana e se mudou para junto de Manggambí. Êste deixou de pedir comida em outras casas. Mas apenas passaram mais dois dias e a artista tinha outro aluno. Era Kaunävynga (107), de 14 anos, cuja rêde pendurava na casa *g* perto da de sua mãe e sob o mesmo teto que a de Manggambí. "E tu?" perguntei a Panchepytingí, apontando para esta mudança. "Acabou," foi a resposta, "durmo na takana." Manggambí, surgindo enfeitado de colar de contas, explicou: "Iparähungahó está com Kaunävynga. Minha mulher é Mariampantyra e vive em outra casa."

Iparähungahó não permaneceu assim por muito tempo. Regressou no dia 29 para a casa onde tinha morado antes de se unir a Manggambí havia uma semana. Dormiu agora com Chapoko (95), de 18 anos, que tinha

deixado a casa de sua mulher Amoachoví (96), de 26 anos, depois de brigar com ela. Iparähungahó ficou com êle até a minha partida de Tampiitaua, no mês seguinte. Não vi mais Manggambí ter outra mulher. Chapoko, por sua vez durante a longa permanência de Wagley entre os Tapirapé, teve relações com numerosas mulheres, segundo me contou êste colega.

Por outro lado, porém, há matrimônios duradouros. Assim, o mesmo etnólogo me podia informar que, quatro anos depois da minha primeira visita a Tampiitaua, os matrimônios de Kamairahó (7), Urukumy (17) e Vuatanamy (42), homens já de responsabilidade e entre 34 e 42 anos de idade em 1935, continuavam inalteradamente bons. Como eu soube mais tarde, continuavam assim até a morte. O casal mais carinhoso que vi, naquele ano, foram Iravuy (85) e Maräampí (92), ambos mais ou menos da mesma idade, isto é, entre 26 e 28 anos. Tinham permanecido os mesmos pombinhos namorados quando os revi doze anos depois, deitando-se juntos na mesma rêde como os casais dos Tupí descritos em 1627 por frei Vicente do Salvador (35) e como os casais tapirapé em geral. Exceção dessa regra, havia em 1935 só uma, sendo que Urukumy partilhava uma rêde com o seu filho de 4 anos, enquanto sua mulher com criança de peito ocupava outra rêde ao lado.

Anchieta (*2* 448-449) acentuava a facilidade com que se separavam os casais tupinambá (cf. também Fernandes *1* 205), partindo a iniciativa do desquite tanto do marido como da espôsa. Encarando o divórcio entre os Tapirapé, podemos dizer que tal facilidade existia, pelo menos em 1935, só nos casos em que um ou ambos os cônjuges a criaram individualmente pela sua própria índole, como, por exemplo, o jovem mulherengo Chapoko e a volúvel Iparähungahó. Tanto o alto grau em que o homem depende do trabalho da mulher como a afeição de ambos pelos filhos funcionam no matrimônio tapirapé como fatôres consolidativos. Os casos de dois homens separados definitivamente de mulher e prole são característicos. Ambos, Maäyma (27), de 25 anos, e o já mencionado Manggambí, que, em determinadas ocasiões, mostraram sua capacidade de grande trabalhador, viraram miseráveis pedinchões quando abandonados pelas suas mulheres, distinguindo-se por esta atitude totalmente dos homens casados. Ao adoecer a filhinha de Maäyma, a qual vivia com a mãe na casa *b*, o pai a levou à sua casa *a* para tratá-la com o máximo cuidado, testemunhando, assim, os sentimentos que o ligavam, ainda, à família. Manggambí, por sua parte, como acabei de mencionar, considerava, ainda, como sua mulher a antiga espôsa que morava com o filhinho do casal em outra casa que não a do pai, e ligada a outro homem.

Êstes dados informam, também, acêrca do destino dos filhos dos divorciados: permanecem com a mãe, mas, em determinada ocasião, regressam à companhia do pai.

Como causas da separação mencionava-se, no caso de Chapoko, briga com a mulher, o que levou o marido a abandoná-la e, nos casos de Maäyma e Manggambí, o fato dêstes dois terem batido na mulher, que, em conseqüência, os deixou. Não se evidenciou expressamente o papel do ciúme nestes acontecimentos. De qualquer forma, já sabemos

que Chapoko gostava de mulheres. E quando certas espôsas tapirapé ficam com raiva, o marido se vê em apuros. Elas, então, se dispõem a jogar ao fogo as coisas dêle, seu arco, suas flechas e penas, e até a rêde comum do casal. Como algumas dessas iracundas já realizaram tal intento, o marido costuma pegar logo os seus haveres e fugir com êles para outra casa. Refugiaram-se, assim, na casa do meu companheiro Kegel dois homens maduros e um môço, passando lá o dia inteiro e até mais. Um dêles era o poderoso Kamairahó que, em outra ocasião, deu um murro nas costas da sua mulher por ela ter continuado dançando na praça, deixando-o a esperá-la demais na rêde. Êste costume brutal dos maridos enfurecidos darem socos na espôsa e, também, berrar com ela, raramente é seguido pelo sexo feminino. Por outro lado, porém, o número dêsses brutos é inferior ao das mulheres que se zangam.

Bater na mulher nem sempre levou à separação, como aconteceu com Maäyma e Manggambí. Em 1935, Inamoreo (23), de 22 anos, dava na sua adolescente espôsa vergastadas e pranchadas de facão, dormindo, pouco mais tarde, pacìficamente com ela na rêde. A comunidade mostrava a respeito dêste ato de aparente sadismo a mesma indiferença como acêrca de outro semelhante, quando, em 1947, Panchaí (115) surrava a mulher e esta permanecia depois com êle. Minhas violentas intervenções em ambos os casos só serviram para chocar todo mundo.

No tocante a Maäyma, a história de seu divórcio é significativa. Êle era homem sério e pouco atrativo; sua mulher Kuchamokóantinga (36), de 24 anos, era alegre, relaxada e amável. Certo dia, Maäyma a golpeou com o cacete porque, depois de êle ter trabalhado duramente, ela, por preguiça, ainda não lhe havia preparado a comida. Quando êle, então, se ausentou outra vez, ela foi deitar-se com Kamairá (29), de 34 anos, bonachão atlético que acabara de enviuvar. Êste adultério motivou nova surra, dada na espôsa pelo marido e, em seguida, a transferência definitiva de Kuchamokóantinga com a filha para a casa e rêde de Kamairá. Durante alguns dias, Maäyma estêve zangado com Kamairá e êste evitou encontrá-lo. Depois o marido abandonado foi para a takana e compôs uma sátira sôbre o par adúltero. Cantou-a em voz alta, sentado num tronco de árvore. Uns dias mais tarde, reconciliou-se com Kamairá. A mulher ficou com êste.

Durante o meu convívio com os Tapirapé, estando minha rêde pendurada bem perto de numerosas rêdes de casais, nunca percebi a prática de relações sexuais, nem durante o dia, nem nas muitas horas da noite que passei em claro. Informaram-me que os Tapirapé, para êsse fim, sempre vão ao mato ou à roça.

Lipkind (*2* 186) encontrou entre os Karajá "a few instances of polygyny and one of polyandry". Numa aldeia dêsses índios, isto é, em Santa Isabel, observei, em 1947, dois casos de um homem com duas mulheres. Um dêles tinha só 20 anos; riu meigamente ao confessar que tinha de trabalhar mais do que os outros maridos desde que sustentava duas mulheres. Estas eram boas amigas entre si, mas uma delas conseguiu por intrigas e contra a vontade do adolescente tornar-se sua segunda espôsa. Ain-

da que, em Santa Isabel, os jovens casais fôssem, como os de Tampiitaua, muito carinhosos, a mulher karajá em geral distinguia-se da tapirapé pelo mandonismo. Tendo sido assim o marido karajá objeto de exploração, rapazes de 18 a 20 anos não tinham pressa em casar, abundando, também, os solteirões, enquanto havia môças de 14 anos de idade e já casadas. Krause (*2* 160, 190, 280 e 325) atribui a misogamia dos homens karajá ao seu mêdo do pesado trabalho masculino, mas o mêdo que êles têm da mandona me parece fator não menos decisivo. Por outro lado, em Santa Isabel, a sorte dos solteirões estava suavizada por um pronto socorro de amôres estabelecido por uma simpática viúva. Só uns modestos solteirinhos de aproximadamente vinte anos me declararam nunca ainda ter tido relações sexuais, alegando ser isso assunto de homens casados. Nestas circunstâncias é compreensível que, entre os Karajá, a iniciativa para o amor e, especialmente, como observei em Santa Isabel, para o adultério, parta com freqüência da mulher. O homem bater na mulher é, nessa tribo, fato excepcional, mas acontece.

Aconteceu, aparentemente, também entre os Tupinambá, pois numa peça teatral do missionário-poeta Anchieta (*3* 628) destinada a retratar o pecado, o Diabo acusa uma alma que acaba de se desprender do corpo de um índio: "Embora não fôsse briguenta, tu espancaste a pau a tua espôsa!"

Simone Dreyfus (54) escreve a respeito dos Kayapó: "Le mariage est décidé par les mères des futurs époux alors que ceux-ci sont encore des enfants. Quelquefois même, dès la naissance d'une fillette, on la promet à un jeune garçon." Segundo a mesma autora (ib. 57), a cata de piolhos do cabelo do marido é, entre êstes Gê, "le seul geste qui, en public, traduise l'intimité du couple." Lukesch (*6* 125) confirma esta observação declarando: "Zärtlichkeiten werden nur in der Verborgenheit ausgetauscht." Dreyfus (57-58) menciona, ainda que, "malgré la monogamie de droit, beaucoup d'hommes entretiennent des liaisons semi-clandestines dans le village même . . .". O padre Lukesch (*6* 125) refere que os homens kayapó, pùblicamente, querem passar por monógamos, tendo um dêles lhe apresentado a co-espôsa como sendo "irmã".

*

Morte

"Morto" é, em tapirapé, *amanú*, têrmo que significa também "doente". Montoya (*2* II 206) dá *Manó* para "Morir, mal de coraçon, desmayo, amortiguado" e *Ama nó*: "yo muero".

Vi muitos túmulos dentro das casas de Tampiitaua, mas não vi lá ninguém morrer e ser enterrado. Os meus dados a respeito do assunto se baseiam nas informações dos índios e naquilo que o meu companheiro Kegel observara em viagens anteriores.

Quando alguém falece, o *panché* tira-lhe o *invuera*, isto é, aquilo que sobrevive ao defunto ou ao seu corpo. Para isso sopra fumo contra o tron-

co e os braços do cadáver e esfrega-os com as mãos de cima para baixo. É por esta razão que o *invuera* não está dentro e perto da sepultura, mas continua contíguo do solo da aldeia na qual o morto foi enterrado. Os *invuera* são maus. Não comem nada. Mas dançam e cantam, sendo que ninguém conhece o seu canto. Às vêzes, a gente os enxerga de noite; por isso ninguém gosta de sair no escuro. As antigas aldeias estão cheias dêles. Os Tapirapé nunca visitam as sepulturas nas aldeias abandonadas. O *invuera* de um *panché*, porém, não fica na aldeia, mas viaja para longe, até para Goiás (o que na geografia tapirapé significa distância máxima). Lá, êle fuma o seu cachimbo. Kamairahó, ao contar-me tudo isso, explicou que o seu *invuera* iria fazer assim.

Que o *invuera* fica longe do defunto sepultado é provado pelo fato de as rêdes dos vivos estarem penduradas diretamente em cima do túmulo e a pouca distância dêle sem que isso cause o mínimo receio. Como também não exala qualquer cheiro do montículo de terra firmemente batida, eu logo me acostumei a dormir tão perto de um morto.

Os Tapirapé não temem o cadáver. Enchem-lhe o cabelo com urucu, como costumam fazer com a môça por ocasião da primeira menstruação. Segundo Wagley e Galvão (*3* 174), também lhe pintam os pés de urucu e a face de jenipapo. O defunto conserva o estôjo peniano e os tamankurá, e se morreu sem êles, os parentes os colocam. Se estiver com colar, tiram-no do pescoço, depositando-o, porém, depois, junto com os bens do falecido no túmulo.

O cadáver continua deitado na rêde, enquanto os homens dançam ao seu redor pisando o compasso sem mudar de lugar, cada um isoladamente e à vontade, o viúvo segurando verticalmente na mão o seu cacete ou arco e flechas, os outros homens com facão ou com as mãos vazias, e quando um dêles fica cansado, continua dançando, apoiando-se com a mão numa viga da casa. Cantam sons sem palavras, acompanhados pelas mulheres acocoradas em tôrno da rêde ainda pendurada: elas, com ares afadigados, marcam o compasso com as mãos. Os e as lamuriantes se revezam quando cansam, e assim a lamentação continua durante o dia até depois da meia noite, recomeçando na manhã seguinte e indo até o entêrro.

"Cova" é, em tapirapé, *yvykuana*, sendo *yvy* "terra, solo", e *kuana* "buraco", o que corresponde ao têrmo guaraní dado por Montoya (*2* I 466) com a tradução "Sepultura para enterrar". A escavação tem cêrca de 1m de profundidade e é feita no lugar sôbre o qual pendia a rêde do defunto no momento de morrer. A cova de pessoas importantes e de suas mulheres e filhos é revestida completamente de madeira, ao passo que a de outros tem só uma plataforma de madeiras colocadas quase diretamente sôbre o cadáver para protegê-lo da terra e apoiadas em paus fincados verticalmente nos lados estreitos da escavação. Todos os serviços de coveiro, isto é, abrir a cova, cortar a madeira para ela, trazê-la e colocá-la na abertura feita na terra, encher a cova, acumular terra sôbre ela e calcá-la alternadamente, batendo-a com os pés e regando-a com água, é trabalho de um determinado homem. O cadáver é enterrado estendido na rêde com a cabeça para o oriente e os pés para o ocidente, os braços esten-

didos ao longo do corpo, as pernas estendidas e sem atadura de espécie alguma. Wagley e Galvão (*ibidem*) mencionam que a rêde "is set up in the grave between two poles. All contact with the earth is avoided."

Todos os bens do falecido são enterrados com êle, exceção feita do facão de pessoas menos importantes. Ao cadáver de mulheres e crianças juntam panela de barro, mas sem comida ou bebida, "pois os mortos não podem comer nem beber". À minha pergunta sôbre o que seria mais tarde do corpo do morto e de seus bens enterrados com êle, os Tapirapé responderam: "Tudo comido pelos *kupií*", isto é, cupins. Wagley e Galvão (*ib.*) observam que os adornos de penas, arcos e flechas não são enterrados, mas queimados.

Uma informação surpreendente pela analogia com um traço da nossa cultura diz que também entre os Tapirapé os parentes do morto e outros lamuriantes jogam alguns punhados de terra na cova antes de esta ser definitivamente fechada.

O morto é chorado por dias inteiros, e também a êsse repeito distinguem os chefes falecidos com maior intensidade nas lamentações. Quando contei que entre nós, homem chora menos que mulher, provoquei estranheza e quase reprovação. O viúvo ou a viúva abstêm-se de comer durante três dias e cortam rente o cabelo, costume em que são seguidos pelos parentes mais próximos. Wagley e Galvão (*ib.*) escrevem: "Five days after the funeral, the relatives walk in file to the ceremonial hut, where they leave the spirit of the dead man." Segundo êstes autores (*ib.*), as lamentações que, às vêzes, continuam por meses, se realizam sempre ao pôr-do-sol. Posso informar que, de manhã cedo, no dia 14 de julho de 1935, houve também uma tal manifestação de luto. O frio me havia acordado muito antes da madrugada e me parecia ser a causa de um par mascarado de *iranchá*, logo depois de nascer o sol, começar a cantar e dançar, dançando ao seu redor mulheres e crianças. Então rebentou o "chôro" de uma mulher cujo filho adolescente tinha morrido havia dois anos, e que provàvelmente, lembrava-se dêle com o canto dos dançarinos. Logo, outra mulher "chorou" também. Dêste "choro de luto" há, entre os Tapirapé, dois modos, duas maneiras de cantar sem palavras. Uma começa com alto grito lastimoso, em falsete, seguido por alguns sons curtos, altos e muito tremulantes que, um por um, descem a escala. Sucede a outra maneira, que consiste em sons surdos, baixos, estirados e menos tremulantes, movimentados com alternação irregular nos graus mais baixos da escala. Ambas as maneiras têm um número grande, mas não determinado, de "frases" separadas por pausas, sendo que as da segunda maneira duram mais do que as da primeira.

Fui informado, ainda, que os executados como feiticeiros ruins não são sepultados dentro da casa, mas soterrados sem solenidade na mata onde os parentes os podem ir lastimar.

Reunimos, à página 157, dados sôbre a distribuição geográfica do costume do entêrro no interior da habitação. Convém citar, ainda, o seguinte material comparativo sôbre aspectos culturais ligados ao tema da morte. Acêrca dos Tupinambá, escreve Soares de Sousa (402): "E quando morre

algum principal da aldêa em que vive, e depois de morto alguns dias, antes de o enterrarem fazem as cerimonias seguintes. Primeiramente o untam com mel todo, e por cima do mel o empennam com pennas de passaros de côres, e põe lhe uma carapuça de pennas na cabeça e todos os mais enfeites que elles costumam trazer nas suas festas; e tem-lhe feito na mesma casa e lanço onde elle vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, pra que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede em baixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o mettem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flexas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aquentar, e põem-lhe de comer em um alguidar, e agua em um cabaço, como gallinha; e como esta matalotagem está feita, e lhe põem tambem sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita somma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita somma de terra, com rama debaixo primeiro, para não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher, como d'antes. E quando morre algum moço, filho de algum principal, que não tem muita idade, mettem-no em cocoras, atados os joelhos com a barriga, em um pote em que elle caiba, e enterram o pote na mesma casa debaixo do chão, onde o filho e o pai, se é morto, são chorados muitos dias."

Métraux (*2* 271) frisa que nas duas formas de entêrro tupinambá, na de cova revestida de madeira e na de urna, "l'essentiel était d'éviter la pression directe de la terre sur le cadavre". Aliás, Nordenskiöld (*3* 189) não reconhece a urna funerária como tìpicamente tupí-guaraní e supõe: "It is most likely a western cultural element which first spread eastwards to the east coast of S. America and then was carried back from east to west by the Chiriguano." Métraux (*2* 275) admite com reservas esta hipótese das influências ocidentais e mostra, em seguida, a grande diversidade dos modos de sepultar praticados pelos Tupí-Guaraní. Às suas informações podem ser acrescentadas outras concernentes a tribos desta família lingüística, isto é, as de Francisco Bernardino de Sousa (62-63) sôbre os Jurúna; Dengler (122) sôbre os Kavahib-Parintintín; Karl von den Steinen (*2* 339), Wilhelm von den Steinen (Krause *5* 7-8) e Oberg (67-68) sôbre os Kamayurá; Huxley (125-126) e Darcy e Berta G. Ribeiro (69) sôbre os Urubus-Kaapor; E. Schaden (*2* 134-138) sôbre os Guaraní. O costume de abrir a cova embaixo do lugar onde tinha estado pendurada a rêde do defunto antes de falecer e os sobreviventes continuarem morando na mesma casa não é, porém, limitado aos Tapirapé, Tupinambá e outros Tupí, mas encontra-se também entre tribos karaíb e aruak das Guianas (Koch-Grünberg *2* III 166 e 169).

Já mencionei no capítulo VI dados referentes à grande difusão, na América do Sul, do costume de cortar rente o cabelo por causa da morte de um parente próximo, destacando os Tupinambá, entre os quais, aliás, só a mulher manifestou a dor tosquiando-se, sendo que o homem cujo característico em tempos normais era a tonsura, deixava crescer o cabelo a fim de tornar visível o luto (Gabriel Soares de Sousa 403).

Entre os Karajá, encontramos a chamada "sepultura secundária" (Baldus e Willems 204), costume segundo o qual o cadáver fica enterrado até a putrefação, sendo os ossos depois exumados e sepultados pela segunda vez. Essa tribo do Araguaia enterra o defunto, primeiro, perto da aldeia, estando o lugar da segunda sepultura mais longe no alto de um barranco. Lá, os ossos são deitados em urna que, sem ser soterrada, faz parte de um aglomerado de outras urnas funerárias colocadas sôbre o solo. Segundo Ehrenreich (*1* 30-32 e fig. 16), sôbre a cova retangular de 2m de comprimento e 1m de largura, os Karajá colocavam algumas varas em sentido longitudinal, suspendendo horizontalmente, na vara do meio, o cadáver envolvido em esteiras e fechando, depois, a sepultura com outra esteira e uma camada de terra. Em cima de tudo isso levantavam, então, um telhado de duas águas composto de duas esteiras sob o qual colocavam comida e bebida para a alma do morto. Seus bens foram queimados. Antes do entêrro realizavam dança circular ao redor do cadáver, com dois chefes de canto que se revezavam. Os enlutados, além de lamentar em altas vozes, se dilaceravam a própria pele. Sôbre a tosquia dêles esclarece Krause (*2* 331) que viúva e mãe do falecido têm o cabelo cortado rente, enquanto por ocasião da morte da mulher, o viúvo e a mãe não o cortam. Informa, ainda (ib.) que a casa do defunto é abandonada e queimada. Observei, nas minhas visitas a várias aldeias dos Karajá que entre êles, como entre muitas outras tribos sul-americanas, o "chôro" é exercido, em geral, pelas velhas ou, pelo menos, por mulheres maduras, quando não se trata do ato de chorar sob a impressão imediata de um acontecimento doloroso que acaba de suceder, e sim quando uma morte ocorrida há tempo vem à memória. Uma só mulher recita com voz monótona palavras clara e vagarosamente pronunciadas sem cair no tom cantante. Outras mulheres representam verdadeiros melodramas, narrando, cantando, gritando, soluçando, reproduzindo diálogos entre si e o filho morto, e assim por diante.

A respeito da sepultura redonda dos Kayapó, lemos em Banner (*2* 49): "Para fazer uma sepultura, o cavador senta-se de cócoras e, com um ferro ou pau ponteagudo, cava ao redor do seu próprio corpo, que baixa, dedo por dedo, à medida que escava. A cova pode ter de bôca apenas 60 centímetros ou duas vêzes esta largura e de um metro a um metro e meio de profundidade. Vai o morto ao seio da terra adornado de todos os símbolos da sua posição social. Dobram-se-lhe os joelhos para que fique meio sentado na esteira que forra o sepulcro. A cabeça fica erguida, apoiada na parede. Não cai sôbre êle terra alguma. Fecha-se a cova por meio de uma grade de varas grossas, que, forrada de esteiras, suporta o pêso de um monte de terra. Não se calca, absolutamente, essa terra." Acrescenta o mesmo autor (*ib.*) que êsses Gê deixam a terra fôfa porque "não querem fazer coisa alguma que possa contrariar uma alma". Segundo o padre Lukesch (*1* 976), os Kayapó enterram o cadáver a certa distância da aldeia; um cemitério dos Kuben-Krã-Kegn está a 200 metros ao sudoeste da aldeia e um dos Gorotíre a 300 metros em direção do ocidente. Aquêles usavam ainda a sepultura tradicional com o morto

sentado num buraco redondo de 2 metros de profundidade (*ib.*), ao passo que a cova dêstes era retangular, com 2 metros de comprimento e 2 metros de fundo, em direção este-oeste, o morto deitado em esteira (*ib.* 977). O padre atribui esta maneira de sepultar à influência cristã e não à dos Karajá (*ib.*). Não há exumação nem sepultura secundária (*ib.* 978). Mas há corte de cabelo da viúva (*ib.*). Digno de nota é que as mulheres kayapó se ferem a si mesmas com golpes de facão na cabeça, deixando o sangue correr no túmulo (*ib.* 977). Lukesch (*3* 634) ficou impressionado pela violência com que elas se fizeram "tremendas feridas". Já citamos a informação de Ehrenreich a respeito da auto-dilaceração karajá (cf. também Lipkind *2* 188). Mas os Kayapó parecem demonstrar, em tal ocasião, uma impetuosidade bem de acôrdo com o seu padrão de comportamento guerreiro, a qual se manifesta igualmente nas suas danças e em outras oportunidades e os distingue essencialmente da índole tapirapé.

*

Resumindo os principais dados comparativos do presente capítulo, podemos dizer que os Tapirapé se parecem com os Tupinambá pela couvade, por dar o próprio nome à pessoa estimada, pelo costume de prometer em casamento uma menina impúbere, pelo entêrro em cova revestida de madeira e por ambos os sexos manifestarem o luto pelo cabelo, embora o homem tapirapé o corte rente e o homem tupinambá o deixe crescer na tonsura; distinguem-se dos antigos Tupí do litoral, ainda, por não usarem urna funerária.

Com os Karajá, os Tapirapé se parecem pela couvade, pela instituição da "criança preferida", por serem geralmente monógamos, pelo comportamento carinhoso dos jovens casais, pela dança circular ao redor do cadáver, por ser cortado o cabelo da viúva e pelo "chôro". Distinguem-se da tribo do Araguaia, porém, pela ausência de misogamia, de sepultura secundária, de auto-dilaceração dos enlutados e por ser cortado o cabelo do viúvo tapirapé.

Com os Kayapó, os Tapirapé se parecem pela couvade, pelo costume de prometer crianças em casamento, pela monogamia e por ser cortado o cabelo da viúva, mas diferem dêstes vizinhos setentrionais pela exibição pública das carícias entre os casais e por não terem sepultura circular nem se ferirem ao enterrar o morto.

XII

Organização social

Parentesco e grupos residenciais

Devido à dificuldade de controlar certas informações de viajantes, as pesquisas de campo entre os índios do Brasil se prestam a charlatanices mais ou menos conscientes. Um dos aspectos culturais mais visados por tais imposturas tem sido, ùltimamente, a organização social dessas tribos, assunto cujo estudo exige do observador não sòmente treino e capacidades especiais, mas convívio tão íntimo e prolongado que permita dominar o vernáculo e conhecer completamente parentesco e *status* de cada indivíduo. Não é possível, por exemplo, confiar em nomenclaturas de parentesco colhidas por intermédio de intérpretes e sem ter testemunhado a aplicação dos têrmos a indivíduos concretos.

Não permaneci bastante tempo em Tampiitaua para ter podido realizar trabalho satisfatório a respeito. Mas não só a deficiência dos meus conhecimentos lingüísticos e genealógicos impediram isso. As conseqüências sociais de epidemias despovoantes, afetando especialmente o sistema de parentesco, casamento e chefia, como as observou Wagley (*2*) em 1939, já se faziam sentir quatro anos antes, isto é, por ocasião da minha primeira visita. Assim, a palavra "amanó" indicando a morte de familiares, resposta mais repetida, se tornou obstrução quase constante nos caminhos da minha investigação. Tive dificuldades nem sempre superáveis ao tentar distinguir os filhos adotivos dos verdadeiros e os irmãos classificatórios dos irmãos de sangue.

Iniciei a pesquisa do parentesco e dos grupos residenciais assinalando na planta da aldeia a exata colocação da rêde de dormir de cada indivíduo e dando a êste um determinado número (cf. Fig. 8). A enumeração começa na entrada principal da casa, que, pela importância de seu líder e por ter o maior número de habitantes, foi designada com a letra *a* no círculo alfabético das casas da aldeia; a ordem numérica segue a alfabética. Depois de saber o nome ou os nomes de cada indivíduo, calcular sua idade e anotar o seu sexo, procurei averiguar os seus parentes. Para determiná-los lingüìsticamente, utilizei-me de lista inédita de têrmos de parentesco colhidos por Nimuendajú em 1929 entre os Guajajara do alto Mearim, especialmente entre os de Lagoa da Pedra. Embora êste saudoso amigo me tenha autorizado, em carta de 19 de abril de 1940, a publicá-la para fins comparativos, abstenho-me disso pela dificuldade da reprodução dos sinais diacríticos usados em seu manuscrito e, principalmente, pelo fato

dos vocábulos não diferirem essencialmente da nomenclatura de parentesco registrada por Wagley e Galvão (*1*) na mesma tribo e já comparada por êles com o tapirapé. Tanto o material obtido por mim como a referida publicação de Wagley e Galvão (*1*) mostram que nas duas línguas, excetuando as variações dialetais, os têrmos de parentesco, na maior parte, são idênticos. Quando registrei vocábulos tapirapé radicalmente diferentes dos correspondentes da lista de Nimuendajú, era por não terem os meus informantes achado qualquer meio de compreender e interpretar o respectivo têrmo guajajara, apesar de eu o ter proferido repetidas vêzes. Óbvio é que, na determinação do parentesco, não me limitei ao uso do guajajara. Já entre os índios do Chaco eu aprendera que, para quem ignora por completo a língua duma tribo, resta, ainda, no estudo da filiação, o recurso dos gestos que apontam interrogativamente órgãos de procriação e seus supostos produtos. Na formulação de minhas perguntas servia-me além disso, em Tampiitaua, de algum conhecimento rudimentar do guaraní. Assim investiguei as relações de parentesco entre os ocupantes das rêdes vizinhas respectivamente da casa inteira. A propósito de cada indivíduo, dirigi-me a êle mesmo e aos companheiros ao redor. As respostas obtidas foram controladas e, depois, completadas com auxílio de informantes especiais da própria casa ou de outras casas, tomando-se em consideração também a possibilidade de relações de parentesco entre moradores de diferentes casas. Nem todos os têrmos incluídos na seguinte lista podiam ser observados em função. Mas os designativos não controláveis pela aplicação a pessoas concretas me foram dados por Kamairá, experimentado como informante excelente também pelo meu companheiro Kegel, e registrados só depois de terem sido escrupulosamente discutidos.

NOMENCLATURA DE PARENTESCO TAPIRAPÉ

	O homem diz	*A mulher diz*
avô	cheramuií	cheramuií
avó	chehyí	chehyí
	chanyia (descritivo e vocativo)	chanyia
pai	cherupy (vocativo)	cherupy (vocativo)
	cheruva (descritivo)	cheruva (descritivo)
irmão do pai	cherovuýrangí	cherovuýrangí
espôsa do irmão do pai	cheiyra	cheiyra
irmã do pai	chechanché, chechanchye	chechanché, chechanchye
marido da irmã do pai	chechanchevena	chechanchevena
	chechancheekuhaví	chechancheekuhaví
mãe	chehy (vocativo)	chehy (vocativo)
	ampíng (descritivo)	ampíng (descritivo)
irmão da mãe	chetutyra	chetutyra
espôsa do irmão da mãe	chetutyranty	chetutyranty
irmã da mãe	cheyrangí	cheyrangí
marido da irmã da mãe	cheiyravena	cheiyravena
	cheiyraekuhaví	cheiyraekuhaví
sogro	cherantyuví	chemendoví
sogra	cheranchaí	chemeny

	O homem diz	*A mulher diz*
irmão	—	chekyvuyra
espôsa do irmão	—	cheukeyí
irmão mais velho	cherykyira	—
espôsa do irmão mais velho	cherykyiranty	—
irmão mais môço	cherivuyra	—
espôsa do irmão mais môço	cherivuyranty	—
irmã	cherenyra	—
marido da irmã	cheraínayra	—
irmã mais velha	—	cherikera
marido da irmã mais velha	—	cheríkevena
irmã mais môça	—	chekypyira
marido da irmã mais môça	—	chekypýyvena
primo e prima têm a mesma nomenclatura como irmão e irmã.		
filho	cherayra	chememyra
filha	cherachyra	chememyra
filho do irmão	cherayra	chepenga
filha do irmão	cherachyra	chepenga
filho da irmã	cheyyra	chanémemyra (Wagley)
filha da irmã	chekuchámemyra	chanémemyra (Wagley)
genro	cheyvena	chepehomí
nora	cheraytanty	chememýtanty
neto e neta	cheramamynó	cheremianiruí
marido	—	chemení
espôsa	cheranty	—
irmão mais velho do marido	—	chemenikyira
irmão mais môço do marido	—	chemenivuyra
irmã do marido	—	cheukeyí
irmão da espôsa	cheraínayra (?)	—
irmã mais velha da espôsa	cherantyikera	—
irmã mais môça da espôsa	cherantýkypyira	—

A exatidão desta lista foi confirmada, na maior parte, pelos vocábulos tapirapé publicados por Wagley e Galvão (*1*), confirmação valiosíssima, pois o primeiro dêstes pesquisadores passou muito mais tempo em Tampiitaua do que eu. As pequenas diferenças entre o vocabulário colhido por êle e o meu são, principalmente, fonéticas, ou devidas ao fato de haver eu registrado, em certos casos, o diminutivo usado pelos meus informantes. As diferenças fonéticas são atribuíveis não só a variações na pronúncia dos informantes, mas ainda à heterogeneidade entre o "ouvido norte-americano" e o "ouvido alemão". O sufixo *i*, que, aliás, atrai sôbre si o acento dinâmico, caracteriza bem a índole meiga da tribo. Distingue, geralmente, a fala das mulheres e crianças da dos homens, sendo, entretanto, em certas oportunidades, usado também por êstes. Entre os têrmos colhidos por mim que diferem dos de Wagley pelo *i* final, êste aparece como acréscimo a uma vogal em *cheremianiruí*: meu neto, minha neta, ou, melhor, meu netinho, minha netinha (dito pela mulher) e substituindo outra vogal em *chemení*: meu marido, meu maridinho, *chemendoví*: meu sogro, meu sogrinho (dito pela mulher) e *cherantyuví*: meu sogro, meu sogrinho (dito pelo homem) (cf. Wagley e Galvão *1* 18, 14, 16, 15).

As grandes diferenças entre a minha lista e a de Wagley, vocábulos sem qualquer semelhança entre si, são assinaladas em número de seis no estudo comparativo de Philipson (*2*), que, aliás, frisa a importância do fato de ambas as nomenclaturas, "na maior parte", serem "idênticas" (*ib.* 53). Comenta êste autor (*ib.* 56-57), ainda, o uso de *chané*, pronome da primeira pessoa do plural, em designativos colhidos por Wagley e registrados por mim com o pronome do singular *che*; explica-o "pelo desejo de querer distinguir as duas relações de parentesco" por têrmos classificatórios "supletivos". Quanto ao designativo *chanémemyra*: filho/a da irmã (dito pela mulher), publicado por Wagley e Galvão (*1* 16-17), foi êle incluído na minha lista acima reproduzida por não ter eu obtido têrmo para isso. Não quero deixar de lembrar, porém, que, em analogia com a etimologia guaraní proposta por Recalde (*1* 65) a mulher tapirapé dizendo *chememyra,* meu filho, minha filha, quer pròpriamente dizer "sêmen do meu marido". O emprêgo do *chané* — nosso — seria, então, alusão ao sororato?

Interpretação de outros têrmos da minha lista foi tentada por Philipson (*1* e *2*), que, aliás, no segundo dêstes trabalhos, combate a suposição de Wagley e Galvão (*1* 6) de que "as tribos Tupi-Guaranis partilham de um sistema de parentesco comum" que "é essencialmente o mesmo que o sistema tipo Dakota." Para Philipson (*2* 61), "não existe 'o' parentesco tupi-guarani, mas sistemas diversos em grupos diversos." (Cf. também as considerações de MacDonald sôbre o assunto.) Na sua réplica, Wagley e Galvão (*2* 306) apresentam suas razões para insistir em que os Tapirapé, os Tenetehara (Guajajara) e os Kaiuá, "partilham de um sistema de parentesco cujos princípios básicos são semelhantes". Acrescentam (*ib.* 307): "O sr. Philipson não discutiu o ponto que consideramos de maior importância em nosso artigo — o fato de que êsse sistema bilateral de parentesco seja geralmente relacionado tanto na América do Norte, como na América do Sul, com a organização em família extensa e não com a organização de *sib.*"

Refere-se esta observação às seguintes informações dadas por Wagley e Galvão (*1* 4): Tôdas as três tribos têm 'famílias extensas' chefiadas por um homem mais velho que atrai um grupo de jovens para seu grupo, por meio de residência matrilocal. Entre os Tapirapé e Tenetehara, um homem mais velho, possuidor de certo prestígio, reune um grupo familiar em tôrno de si pelo jôgo do sistema de parentesco e pela adoção de tantas 'filhas' quanto seja possível. Os jovens maridos dessas 'filhas' cooperam com êle, tanto na caça como nas atividades agrícolas. Entre os Tapirapé e freqüentemente entre os Tenetehara, êsse grupo de família ocupa uma grande casa comunal."

Mais tarde, Wagley e Galvão (*3* 172) esclareceriam no tocante a essa formação de grupos residenciais: "At present, only three of the nine houses in the village were formed in this way, but reduced numbers, we were told, forced various combinations of relatives to share a household".

Analisando a situação a respeito nas oito casas que, em 1935, rodeavam a *takana,* preciso, primeiro, repetir que meus dados, como mostrei no

capítulo VII, sôbre a aldeia, não autorizam a falar na existência duma instituição matrilocal ou patrilocal entre os Tapirapé, não confirmando, portanto, as repetidas afirmações de Wagley (*2* 409; *4* 7; *7* 100; *9* 399 e 409) sôbre a matrilocalidade dessa tribo. Por outro lado, porém, Kamairahó, o lider incontestado da casa *a* em que eu morava, insistiu em declarar como sendo seus filhos os habitantes da casa que pertenciam à geração anterior à dêle. Sabia perfeitamente que não o eram genèticamente. Wagley (*4* 20), confirmando isto, escreve com referência a êsse índio: "Não tinha a menor suspeita concernente à sua própria esterilidade". Acrescenta o mesmo autor (*ib.*): "... segundo a crença tapirapé, todos os homens que tiveram relações sexuais com uma mulher, durante o período de gestação, são pais biológicos do filho dela. Dêste modo, Kamairahó era 'pai' de muitas crianças".

Mas não era a esta espécie de paternidade a que o chefe da casa *a* se referia com aquela declaração. Era mais um modo de falar "patriarcalmente", desde que parecia difícil estender o conceito da "adoção" àqueles chamados "filhos", exceção feita de Ampitania (4) e Kovyra (9). Ampitania, menina de 4 e 5 anos em 1935, participava da rêde com o casal Kamairahó e Maräromyó (2) sendo que esta teria sido, talvez, sua mãe, se fôr possível interpretar, nesse sentido, uma observação de Wagley (*ib.*) sôbre uma filha de matrimônio anterior da "atual espôsa" de Kamairahó. Kovyra, menino de 8 anos, órfão de pai e filho de Mypytyngí (116), irmã menor de Kamairahó, tinha sua rêde junto à dêste no mesmo compartimento da casa, enquanto sua mãe morava na casa *h* com seu atual marido e duas filhas tidas dêste. No caso de Ampitania, portanto, Kamairahó poderia ser padrasto, e no de Kovyra foi avúnculo, mas não havia, até onde pude averiguar, outros habitantes da casa *a* ligados a êle por parentesco reconhecido.

Investigando a possibilidade de Kamairahó ter formado o seu grupo residencial reunindo nêle por "adoção" môças casadouras a fim de atrair os pretendentes e incorporá-los matrilocalmente, vemos na casa *a* 6 jovens casadas, de onze a vinte-e-cinco anos de idade, isto é, Tamparaví (10), Maraví (12), Tainchovó (16), Chauävuyra (18), Maräampá (32) e Mytynga (34). Delas, a primeira (10), órfã de ambos os pais, tem a rêde matrimonial junto à do sogro (*1*); a segunda (12), irmã de Inamoreo (23), que, casado com 32, mora na mesma casa, não tem parente afim; a terceira (16), filha de Kamairá (29), que mora na casa *b*, e órfão de mãe, tampouco tem parente afim; a quarta (18), de onze anos de idade, mora com os pais (17 e 24) e a sogra (8) na mesma casa, tendo sua rêde junto à do pai; a quinta (32) só tinha parente afim, isto é, a irmã do marido (12); a sexta (34) era, como o seu marido, sem parente reconhecido. Excluindo a terceira e a quarta por terem pais vivos, existe a possibilidade de Kamairahó ter juntado quatro órfãs casadouras para, por meio delas, obter igual número de colaboradores masculinos. Isto quando consideramos como referindo-se a êle as citadas observações de Wagley e Galvão (*1* 4 e *3* 172) a respeito da formação de grupos residenciais. Pessoalmente, não tenho provas da existência de tal processo.

Além da mencionada irmã (116) e do filho dela (9), Kamairahó tinha só mais um parente: Chapoko (95), filho de um irmão de seu pai; como a irmã, não morava na casa *a*. Entre os 31 habitantes desta havia, ainda, além de Maräromyó (2), a espôsa de vinte-e-cinco anos do próprio Kamairahó, 4 mulheres casadas, de trinta a quarenta-e-dois anos de idade: Purangkäí (8), Manäríí (22) Airuvitynga (24) e Tamanuaí (28). Delas, a primeira (8) tinha a rêde da filha de oito anos (6) ao lado da sua e o filho casado (13) morando na mesma casa; a segunda (22) tinha uma filha de dez anos (20) cuja rêde estava ao lado da sua, outra de vinte-e-quatro anos (36) que tinha morado também na casa *a* antes de se separar do marido anterior (27), mas que estava agora com sua filhinha de três anos (38) morando com outro homem (29) na casa *b* e um filho casado (85) que morava na casa *f*; a terceira (24) tinha os três filhos perto de si, sendo que a filha de dez meses (26) dormia na rêde com ela, o filho de quatro anos (19) na rêde do pai (17) e a filha casada (18) em rêde própria junto à dêle; a quarta (28) tinha uma filha de seis anos (30) dormindo na rêde do pai (21). Ignoro a contribuição dessas quatro mulheres (8, 22, 24 e 28) para o processo da formação do grupo residencial unido na casa *a*.

A única casa comparável a esta pelo número de casais integrados nela sob um líder unânimente reconhecido era a casa *e*. Elo entre as duas constituía a menina Ampitania que costumava dividir o seu tempo entre os líderes de ambas, isto é, estando alternadamente na companhia de Kamairahó e de Vuatanamy (57), como se fôsse "semi-adotada" também por êste. Talvez para sugerir um parentesco entre os dois homens me foi indicado o nome Kamairahó como o do padrasto de Vuatanamy, referência aparente ao pai homônimo do líder da casa *a*. Vuatanamy não tinha filhos com sua mulher Chaäroví (66), nem outros parentes além de Kuchiraua (76), órfã de oito anos de idade, filha de seu falecido irmão, a qual, adotada por êle, tinha sua rêde junto à dêle. Jovens casadas, de doze a vinte-e-seis anos de idade, havia 5 na casa *e*: Tanteí (68), Maravauinga (72) Antanchovitynga (82), Aokopetynga (84) e Ananchiró (90). Delas, a primeira (68) era, como seu marido, sem parente reconhecido a não ser a filha do marido (70) de matrimônio anterior, órfã de mãe, que tinha sua rêde ao lado da rêde matrimonial da madrasta três anos mais velha que ela, isto é, madrasta de treze anos de idade; a segunda (72) e seu marido não tinham parentes; a terceira (82) tão pouco tinha parentes próprios, mas seu marido (71) era considerado filho adotivo dum homem (1) que morava na casa *a*; a quarta (84) e seu marido não tinham outro parente além do seu filho de um ano (77) que com êles partilhava a rêde; a quinta (90) era mãe de duas filhas (86) e (88) de pai falecido, as quais dormiam juntas numa rêde ao lado da rêde matrimonial dela. Há, portanto a possibilidade de Vuatanamy, nas mesmas condições que Kamairahó, ter reunido, a título de chamarizes, essas cinco môças enumeradas. Entre os 27 habitantes da casa *e* havia, ainda, além de Chaäroví, 2 mulheres casadas, de trinta-e-dois a trinta-e-cinco anos de idade: Tamparavautinga (74) e Tampuaraua (78). Aquela dividia a rêde com um homem dez anos mais môço do que ela e, como êste, não tinha parentes; a outra (78) tinha um filho de seis anos (67), órfão de pai, cuja rêde estava junto à

dela, e uma filha de meio ano (80), de seu marido atual, a qual dormia na rêde da mãe.

Os outros grupos residenciais de Tampiitaua de 1935 apresentavam-se bastante diferentes dos das casas *a* e *e*. Na casa *b*, por exemplo, moravam dois homens casados, da mesma geração, isto é, de trinta-e-quatro a trinta-e-oito anos de idade, e do mesmo *status*, assumindo ambos, em certas ocasiões, papéis de liderança na comunidade: Kamairá (29) e Tanupanchoa (31). Aquêle não tinha filhos com sua mulher Kuchámokóantinga (36), de vinte-e-quatro anos de idade, mas esta tinha uma filha de três anos (38) do marido anterior, filha que partilhava a rêde com o casal e cujo pai (27), separado da mãe, vivia na casa *a*. Nesta mesma casa *a* moravam também Manärií (22), mãe de Kuchámokóantinga, Tainchovó (16), filha de Kamairá, cujo marido Ikananchó (11) foi designado como meio irmão do sogro, e outro meio irmão dêste: Inamoreo (23). Tanupanchoa não tinha filhos com sua mulher Anampaí (48); tinha o irmão Kamanané (41), que morava na casa *c*. De outro homem, Anampaí tinha o filho Auvantikantú (33), de vinte-e-cinco anos, que morava na casa da mãe com sua mulher Mariampatyra (42), de vinte-e-quatro anos, e Kuaikantú (44), filhinha do casal, de um ano de idade. Auvantikantú tinha, ainda, uma filha de oito anos, Changkoná (46), órfã de mãe, cuja rêde estava ao lado da da avó Anampaí. Um filho de quatro anos de Mariampatyra, de nome Auvanchova (37), tinha a rêde ao lado da da mãe, sendo que seu pai Manggambí (109) morava na casa *g*. Entre os 13 habitantes da casa *b* figuravam, ainda, Komanchó (39), órfão de cinco anos de idade sem parente reconhecido, e Manchoí (35) com sua mulher Ätäkantú (40). Esta, de trinta-e-cinco anos, tinha dois filhos, sendo que o de treze anos, Auayauí (93), órfão de pai, vivia na casa *f*, onde tinha sua rêde junto à de Amoanchoví (96), irmã menor de sua mãe e considerada como uma espécie de substituta dela em relação a êle; o outro filho de Ätäkantú, Manimé (49), de seis anos de idade, dormia na rêde de Taipá (54), irmã maior de sua mãe, na casa *c*, sendo que Anavuy (47), que tinha sua rêde ao lado, foi apontado como seu pai, apesar de não me parecer ter mais de dezessete anos. Manchoí, aparentando a mesma idade que sua mulher, tinha um irmão dez anos mais môço, Techipy (51), morando com a mãe dos dois, Myräräí (56), de sessenta anos, na casa *d*. Na casa *b*, portanto, havia 8 adultos que formavam 4 casais, dos quais dois eram ligados pelo parentesco mãe-filho, sendo que num o marido tinha vinte-e-cinco anos de idade, ao passo que a idade dos outros três maridos variava entre trinta-e-quatro e trinta-e-oito anos.

A casa *c* tinha apenas 8 habitantes, dos quais 4 já foram mencionados: Taipá, de quarenta-e-oito anos, e o adolescente Anavuy, que, apesar de ter sua rêde ao lado da dela, não era considerado seu marido, mas, por dormir exatamente assim localizado, talvez fôsse seu aluno matrimonial; o menino Manimé e um líder de canto, Kamanané, de vinte-e-sete anos de idade. Estava êste casado com Àiroví (50), de trinta-e-dois anos, cujo filho de cinco anos de idade, Chambekara (43), órfão de pai, tinha a rêde ao lado da do casal. Completava o número dos habitantes outro casal: Changkoiampana (45), de vinte-e-um anos, e sua espôsa Mariampinió

(52), de treze anos, ambos sem parentes reconhecidos. Além das rêdes dessas 8 pessoas estava pendurada na casa *c* mais uma rêde do mesmo feitio das outras, embora de tamanho muito menor: seu ocupante era um cãozinho ou, na terminologia zoológica portuguêsa introduzida por mim em Tampiitaua: um "cachorro menino"; o punho dessa rêdezinha estava perto do da rêde da matrona Taipá, a qual, como sabemos, não tinha oficialmente marido.

Da casa *d*, também com 8 habitantes, já conhecemos a velha Myäräí e seu filho Techipy, de vinte-e-cinco anos de idade e casado com Manchiró (58), de vinte-e-seis anos, dormindo Maräkantú (60), filha do casal, de três anos de idade, na rêde dos pais. Ao lado desta estava a rêde de Okanianchoa (53), rapaz de treze anos, sem parentes reconhecidos, e, mais além uma rêde com a abertura para o mênstruo, de propriedade de Manchiró. Habitava, ainda, na casa *d* Iparähungahó (64), mulher de trinta anos, tendo na sua rêde Panchäpytingi (55), rapaz de dezesseis anos, e na rêde ao seu lado sua filha de quatro anos, Tainpachoa (62), órfã de pai.

A casa *f*, de 12 habitantes, alojava 4 casais, todos jovens, e 4 impúberes. Morava lá Iravuy (85), de vinte-e-seis anos, filho de Manärií (22), da casa *a*. Sua mulher era Maräampí (92), de vinte-e-oito anos, cujo filho Manavangkó (87), de dez anos, órfão de pai, tinha a rêde ao lado da do casal. Outro casal formavam o mencionado filho de irmão de pai de Kamairahó, Chapoko (95), de dezoito anos, e Amoanchoví (96), de vinte-e-seis anos, em cuja rêde matrimonial dormia, também, a filha de quatro anos dela, Marachova (98), órfã de pai. Entre as rêdes dos referidos dois casais situava-se a do citado rapaz Auayauí (93). Os outros dois casais eram Etymiana (97), de dezoito anos, e sua mulher Tora-Manäaia (100), da mesma idade, e Okané-Vuananó (91), de vinte-e-três anos, e sua mulher Tamparavó (94), de vinte anos. Havia, ainda, pequena rêde com um menino de três anos, Toripokó (89), órfão de pai e mãe.

Entre os 9 habitantes da casa *g* encontramos só um casal: Vuanomanchí (99), de trinta-e-seis anos, e sua mulher Mareámpavuynga (102), de vinte-e-oito anos. Ao lado de sua rêde havia outra na qual dormiam junto os filhos do casal: Panchiaua (101), menino de sete anos, e Choaväró (104), menina de seis anos. Havia na casa, ainda, uma viúva de trinta-e-cinco anos, Ipayva (106), cujo filho de três anos, Vuanangkauna (103), partilhava a rêde com ela. Em outra rêde ao lado dormia Kuraá (105), menino de cinco anos, órfão de pai e mãe e filho do irmão de Ipayva; ao lado desta rêde havia mais outra com outro filho de Ipayva, Kaunävynga (107), de catorze anos. Morava lá, por fim, Manggambí (109), de trinta-e-dois anos,cuja mulher Mariampatyra (42) o abandonara, indo com o filhinho Auvanchova (37) viver na casa *b* maritalmente com Auvantikantú (33).

A casa *h* estava ocupada por 14 pessoas, entre elas 3 casais. O casal mais velho eram Maninohó (111), de trinta-e-três anos, e sua mulher Pauyngó (108), de trinta anos. Maninohó dizia-se avô de Meí (110), menina de cinco anos que tinha sua rêde junto à dêle. Outro casal eram Kanchuvanihó (119), de vinte anos, e sua mulher Mypytyngí (116), de

vinte-e-oito anos, que dormiam em rêdes separadas com uma de suas filhas cada um, tendo Kanchuvanihó consigo a menina Maräavuy (120), de um ano e meio, sendo que Echaí (118), de quatro anos, dormia com a mãe. Como já mencionei, Kovyra (9), filho de oito anos de Mypytyngí e órfão de pai, tinha a rêde junto à do avúnculo Kamairahó na casa *a*. Tocavam quase nos punhos das rêdes dêsse casal as rêdes penduradas paralelamente de Tyvära (121), órfão de oito anos, e de Myaí (122), órfã de sete anos. O terceiro casal da casa *h* era constituído por Panchaí (115), aliás Antônio Pereira, de vinte anos, e Áirovytyngahó (114), de treze anos e sem mênstruo ainda; ambos não tinham parentes reconhecidos. Três outros órfãos da casa *h* eram Anäí (117), aliás Domingo, de dezessete anos, cuja rêde estava entre a dêste casal e a de Mypytyngí; Champií (112), menina de treze anos, cuja rêde estava entre a do casal Maninohó-Pauyngó e a de Maky (113), menino de oito anos.

Na *takana* distribuiam-se oito rêdes dos seguintes rapazes sem parentes reconhecidos: Tampirí (123), de doze anos: Yangkymytymynga (125), de onze anos; Uparanchoí (127), de dezoito anos; Urukumy (129), de treze anos; êste, para distinguir-se do xará (17) da casa *a*, chamava-se também Paulo; Kamorivuaní (131), de doze anos; Auṽanavynga (133), de dezesseis anos; Kamorivuangangtuí (135), de onze anos; Anavaní (137), de dezessete anos.

Não sei nem de outros parentes vivos em 1935 dos habitantes de Tampiitaua, nem de outros elementos sociológicos para explicar a integração dos grupos residenciais, como, por exemplo das razões que levaram tantos jovens órfãos a congregar-se na casa *h*. Nesta casa, aliás, o fato de haver um único homem de mais de trinta anos e três adolescentes de dezesseis a vinte anos não pode ser interpretado, sem delongas, no sentido daquêle ter atraído êsses pela "adoção" de Mypytyngí, Ãirovytyngaho e Champií. Na verdade, Maninohó, embora também o único pagé de seu grupo residencial, não gozava de prestígio bastante para ser o seu líder, e até foi hostilizado dentro dêste grupo. Assim, os habitantes da casa *h* não formavam unidade econômica. Convém mencionar, porém, que também os outros grupos residenciais não se distinguiam por caracteres econômicos, com exceção da agregação dos moços da casa *e* para expedições de caça em companhia de Vuatanamy.

Mas na formação dêsses grupos cooperaram, provàvelmente, também fatores psíquicos, pois as casas diferiam muito entre si pelo espírito predominante em cada uma delas. A casa *a*, onde Kamairahó e eu morávamos, casa de muitos sorrisos e risos, de liberalidade e condescendência, acolhendo prazenteiramente a cultura alheia, contrastava com a casa *e* na qual tudo parecia mais taciturno, menos aberta às influências de fora, apagando a personalidade do rígido e eficiente Vuatanamy a dos outros moradores. Já as casas menores onde nem sequer se podia distinguir um *primus inter pares*, tinham outras características, mas sempre era a simpatia recíproca ou a possibilidade de realizar a própria personalidade que unia os membros de um grupo residencial sob um denominador comum.

Em 1947, por ocasião de minha segunda visita aos Tapirapé, o número de casas ao redor da takana, oito, continuava o mesmo, mas esta e aquelas tinham diminuído de tamanho, estando uma das casas vazia além de um túmulo no chão. O maior grupo residencial, o da casa *d1*, contava 14 indivíduos: 3 dêles tinham morado, em 1935, na casa *a* como membros da família do líder Kamairahó: Maräromyó (2: 40a), Ampitania (4: 36a) e Kovyra (9: 31a). A viúva de Kamairahó tem agora a rêde ao lado da de Iräpaí (43a), homem de trinta-e-dois anos, casado com Mikantú (38a), de dezoito anos; Maräromyó declara que esta é sua irmã menor, "chekypyira", e que Iräpaí é igualmente seu marido, portanto marido das duas; de fato, ela anda abraçada com êste homem que parece muito mais môço do que ela e muito insignificante. Com Mikantú, na mesma rêde, dorme Ekonominchinga (39a), filho de quatro anos que ela teve com Iräpaí, e entre as rêdes dos pais está a rêde de Anangyó (41a), môço de dezoito anos. Do outro lado da rêde de Mikantú, está a rêde na qual Ampitania dorme com o seu marido Chanangkantú-Auvangavuanga (37a), de dezesseis anos. O punho desta rêde conjugal está perto do da rêde de Kovyra, que, agora, usa o nome do avúnculo com sufixo diminutivo: Kamairahoí. Sua mulher que dorme em outra rêde, ao seu lado, é Mareampayó (28a), de dezoito anos. Ao lado dela estava a rêde dum rapaz de catorze anos, Akomaí (33a), que por sua vez, tinha ao outro lado a rêde em que Kanchuvanihó (119: 35a) dormia com sua filha Maräavuy (120: 30a). A mãe dela tinha morrido, mas ao lado estava a rêde da nova mulher de Kanchuvanihó, Iparamäí (32a), de vinte anos de idade, no sétimo mês da gravidez, dormindo junto com Tiaurova (34a), sua filha de quatro anos. É difícil afirmar que Kamairahoí, agora de vinte anos, já seja chefe da casa. Sem dúvida é considerado herdeiro do avúnculo, fato que se patenteia até concretamente: o cêsto que adquiri dêle tem o mesmo desenho que outro dado a mim pelo próprio Kamairahó, aliás o mais belo desenho de todos os cestos da aldeia (Fig. 26). Mas morava na mesma casa também Kanchuvanihó, agora homem maduro, e êste tinha sido parente por afinidade de Kamairahó quando marido da sua falecida irmã Mypytyngí (116), continuando, ainda, pai da sobrinha de Kamairahó, da pequena Maräavuy. Temos, portanto, dos 14 habitantes da casa *d1* já 5 ligados por parentesco. Se acrescentamos a êstes os 7 parentes e afins que não figuravam em 1935, isto é, os ligados a Maräromyó como marido (43a), irmã (38a) e sobrinho (39a), a Ampitania como marido (37a), a Kamairahoí como mulher (28a) e a Kanchuvanihó como mulher (32a) e filha (34a), restam apenas 2 rapazes de 14 e 18 anos (33a e 41a) cujo parentesco não conseguimos averiguar, mas cujas rêdes estão penduradas ao lado das das duas mulheres de dezoito anos (28a e 38a), que, embora casadas, não partilham a rêde com o marido.

Ao lado da casa *d1*, estava a casa *c1*, com 10 habitantes: Tanupanchoa (31: 25a), que, agora, com cêrca de cinqüenta anos, era o mais velho não só da casa, mas de tôda a aldeia, tinha acrescentado ao seu nome o do falecido irmão Kamanané (41) e tomado por mulher uma môça de dezoito anos, Iparevuaí (22a), cuja rêde ficava entre a dêle e a de um rapaz de doze anos, Ingiangkymá (23a), aliás Dotó-Káru, vindo êste último nome

a ser Doutor Carlos, isto é, Dr. Charles Wagley. É, porém, provável, ser êsse rapaz o mesmo menino encontrado por Wagley com o nome Dotoí, isto é, Doutorzinho, cuja procriação mágica era atribuída à minha potência xamânica e cujo pai oficial era Vuanomanchí (99), pois em 1947 explicaram-me ser Ingiangkymá filho dêste meu falecido amigo. A rêde do seu outro lado estava ocupada por Imananaió (21a), de vinte anos, que, se aceitarmos a declaração de ser êle filho do mesmo pai, deve ser identificado como Panchiáua (101). Partilhava a rêde com sua mulher Eirovytinghó (18a), de dezoito anos, que, sendo declarada filha de Kanchuvanihó (119: 35a), da casa *d1*, seria a mesma Echaí de 1935 (118). Dormia com o casal sua filha Kuchaikantú (20a), de um ano. Na outra metade da casa pendiam duas rêdes de casal: a de Iravuy (85: 29a) e Maräampí (92: 26a), que se amavam, ainda com tanta ternura como doze anos antes, e a da jovem Tainchoví (24a), de dezesseis anos, e do seu maridinho Chárió (27a), que dificilmente podia ter mais de catorze. Vemos, portanto, na casa *c1* dois homens maduros casados e dois adolescentes casados. Mesmo se o velho Tanupanchoa tivesse de ser considerado líder dêsse grupo residencial, liderança porém, que não se fêz notar, a hipótese da atração dos outros casados por meio de môças "adotadas" teria pouco a depor em seu favor. Iravuy já tinha estado casado com a mesma mulher antes da formação do grupo residencial em aprêço. Eirovytinghó, sendo considerada filha de Kanchuvanihó, devia ter ficado no grupo dêle à vista do caráter matrilocal do suposto processo integrador. Restaria, pois, só o casalzinho Chárió e Tainchovoí, para alimentar a problemática.

Outro grupo residencial de 10 membros morava no outro lado da *takana*, na casa *g1*, consistindo de 4 casais e 2 crianças. Nêle identifiquei só 2 indivíduos como conhecidos por mim em 1935: Airuvitynga (24: 52a), agora chamada Airova-Chaeroí, viúva de Urukumy, tendo a rêde ao lado da do seu atual marido Tampirí (123: 55a), no mínimo dezesseis a dezoito anos mais môço do que ela e naquele ano morador da takana. O homem mais velho na casa *g1* era Ikoroantorí (61a), de trinta-e-cinco anos, casado com Aranembé (56a), de trinta anos, cuja rêde estava pendurada entre a de seu marido e a do filho dela, Vuaritia (59a), de doze anos. Os outros dois casais eram jovens que dormiam em rêdes conjugais: Nakymitania (57a), de vinte anos, com sua espôsa Mareampauangí (54a), de dezoito anos, e Chauvananchoa (51a), de doze anos, com sua espôsa Tanamanchoa (50a), de dezessete anos. Ao lado da rêde dêste último casal havia a do órfão Hoangkoré (53a), de dois anos. Não consegui verificar se as espôsas dos dois casais jovens tinham sido "adotadas" por um dos dois homens mais velhos a fim de atrair os seus atuais maridos.

Duas casas tinham 9 habitantes cada uma, isto é, a casa *a1* e a casa *b1*. Entre os da casa *a1* havia 3 homens maduros com suas mulheres e 3 crianças. Consideravam Uparanchoí (127: 1a), de trinta anos, como líder; compartilhava êle a rêde com sua mulher Tanimaró (2a) de dezoito anos. Noutra rêde dormiam Kamorivuauí (131: 3a), de vinte-e-quatro anos, sua mulher Mytyó (4a), de vinte anos, e Kaí (6a), filha do casal, de um ano. O casal Kaureonggí (7a), de vinte-e-oito anos, e sua mulher Maräampá (32: 8a), de cêrca de trinta anos, tinham duas rêdes, compartilhando

o marido a sua com o filho maior Antopá (9a), de dois anos, enquanto o filho menor Tyvarí (5a), de um ano, dormia com a mãe.

Também na casa *b1* moravam 3 casais e 3 crianças, sendo que o homem mais velho era Imareuí (15a), com os seus vinte-e-cinco anos. Amoá (12a), mulher de trinta anos, compartilhava a rêde com êle; tinha, além desta rêde, outra estendida no outro canto da casa: sua rêde de menstruação. Numa rêde só dormiam Julião Pancheparení (19a) e sua mulher Moí (122: 16a), ambos de vinte anos. Mais jovem, ainda, era o casal Kanoioí (17a), de dezoito anos, e Pauió (14a), esta de dezesseis, que dormiam em duas rêdes colocadas uma ao lado da outra. Em outras duas rêdes aproximadas da mesma forma dormiam o menino Taká (11a), de oito anos, declarado como sendo filho de Pancheparení e de mãe falecida, e Anaí (10a), órfã de sete anos. Tinha sua rêde na casa *b1*, perto da de Imareuí (15a), o rapaz Tauey (13a), de catorze anos.

Em cada uma das casas *e1* e *f1* havia só um casal, sendo que naquela morava Antônio Pereira Vuatanamy (115: 45a), o Panchaí de 1935, com sua atual mulher Maeteraó (42a), de vinte-e-quatro anos, e Murió (44a), a filha dela, de oito anos. O casal de *f1* se constituía de Antônio Anaví (137: 47a) e Tamparaví (10: 46a), que dormiam em duas rêdes, sendo que na dela deitava-se também seu filho Yvytú (49a), de dois anos. Nesta mesma casa havia, ainda, a rêde de Eiroa (48a), de vinte anos, declarada co-espôsa de Antônio Pereira (115: 45a).

A casa *h1*, por fim, não estava habitada durante minha visita; não estavam cobertos os seus dois lados estreitos.

O fato sociològicamente mais importante revelado pela comparação dos grupos residenciais de 1935 e 1947 é que a despopulação teve como conseqüência a diminuição do número não das casas, mas apenas de seus habitantes. Significa isso que a tendência de conservar a estrutura do grupo local (aldeia) na sua totalidade prevaleceu sôbre a de fortalecer o grupo residencial (casa). Convém notar que a composição dos grupos dêste último tipo mostrava, por ocasião da minha última visita, mais ainda do que em 1935, como é problemática a aludida possibilidade de integração matrilocal por meio de môças "adotadas".

Aliás, já neste ano não mais podia ser averiguada a existência de uma ordem matrimonial no sentido de obrigar membros de certos grupos residenciais a se casarem exclusivamente ou de preferência com membros de determinados outros grupos residenciais, como acontece, por exemplo, com os clãs bororo (cf. Colbacchini e Albisetti 41-42; Albisetti e Venturelli 449-450). O casal Manopavynghoí (13), órfão de pai, de dezoito anos, e Chauävuyra (18), conviveu com a mãe do marido e os pais da mulher na mesma casa *a*, o que podia ser interpretado como indício de endogamia do grupo residencial. Por outro lado, havia casos aparentemente "exógamos", em que o homem casado não morava na casa da mãe, como o de Manchoí (35) da casa *b* cuja mãe (56) morava na casa *d*, ou Iravuy (85), da casa *f*, cuja mãe (22) morava na casa *a*; em que a mulher casada não morava na casa da mãe, como o de Kuchamokoantinga (36), da casa *b*, cuja mãe (22) morava na casa *a*; e em que irmão e irmã não moravam na mesma casa,

como o de Kamairahó (7) da casa *a*, cuja irmã Mypytyngí (116) morava na casa *h*. Ao despovoamento pelas mortandades junta-se como fator disruptivo da antiga organização familiar a mobilidade produzida pela instabilidade de certos matrimônios. Wagley e Galvão (*3* 172) escrevem: "The wide inclusiveness of kinship affiliation makes it possible for an individual to call the majority of his fellow villagers — and in former days many people in other villages — by terms of close relationship." Não obstante, a família-grande, organizada sôbre base consanguínea, foi substituída pela nuclear constituída apenas pelo casal e seus filhos não adultos. Permanecia, sem dúvida, a importância dada ao parentesco: *mutatis mutandis* podemos dizer dos Tapirapé o mesmo que Oberg (9) disse em relação aos Kamayurá: ". . . on the first day, we were made aware in a very intimate way of a basic characteristic of the people we were going to study — social relationships were kinship relationships. To know a man you must know his kinship ties. Throughout our entire stay in the Upper Xingú this question of a person's relationships kept constantly coming up. Every time an Indian saw a picture of a person in a newspaper or magazine he insisted upon knowing his or her name and the relationship to us."

A referência a relações de parentesco entre grupos locais feita na citada frase de Wagley e Galvão (*3* 172) pode ser completada pela seguinte observação de Wagley (*2* 409): "Antigamente, as aldeias eram bàsicamente endogâmicas, mas alguns casamentos sucederam fora da aldeia." A quantidade surpreendente de caras novas, como também, em parte, a ausência de tantos dos meus antigos conhecidos evidenciaram, em 1947, a importância daquelas relações. Kamairá (29), por exemplo, segundo me contaram, entristecido pela minha partida em 1935, teria emigrado para viver com parentes em Chichutaua. Por outro lado, havia em Tampiitaua, doze anos depois dessa partida, muita gente com mais de doze anos de idade que eu nunca tinha visto antes e que, atraídos por laços de sangue, teriam vindo de outra aldeia.

Na tentativa de comparar, a respeito dos ventilados problemas de parentesco e grupos residenciais, os Tapirapé com os Tupinambá, convém lembrar o que Florestan Fernandes (*1* 167) conclui à vista dos citados trabalhos de Wagley e Galvão (*1*), Philipson (*1* e *2*) e outros: "A reconstrução da nomenclatura de parentesco dos antigos Tupi constitui uma tarefa quase impossível." Contudo, Wagley e Galvão (*1* 5) propõem chamar de "sistema Tupi" o "sistema de parentesco encontrado entre os Cayuá, Tapirapé e Tenetehara — e provàvelmente entre os Tupi do litoral", proposição refutada, como já vimos, por Philipson (*2* 61).

Sôbre o casamento tupinambá, lemos em Wagley e Galvão (*1* 5): "O casamento preferido parece ter sido o de uma jovem com o irmão da sua mãe. Tal tipo de casamento não foi observado entre os Cayuá, os Tapirapé ou Tenetehara." Fernandes (*1* 185) confirma a preferência pelo casamento avuncular entre os Tupinambá.

A formação de grupos residenciais entre êstes índios assemelha-se à que Wagley e Galvão (*1* 4 e *3* 172) mencionam dos Tapirapé, pois Fernandes (*2* 291) relata, acêrca dos primeiros, "casos em que algum

principal, contando com número suficiente de mulheres, em seu lar polígeno (filhas, sobrinhas ou agregadas), cedia-as em casamento a jovens que se dispunham a aceitar sua autoridade. Com o tempo, surgia assim uma nova maloca . . ."

No tocante às relações de parentesco entre grupos locais parece haver analogia entre Tapirapé e Tupinambá; Fernandes (*1* 71) fala nas "relações diretas de parentes e amigos moradores em grupos locais distintos" e (*2* 289) em " 'aldeias' ou grupos locais, distanciadas no espaço mas unidas entre si por laços de parentesco . . .".

Wagley e Galvão (*1* 5), ao declarar que o sistema de parentesco dos Tapirapé é "essencialmente idêntico" ao do tipo Dakota, observam: "A única diferença digna de nota, entre os dois sistemas, é que o sistema tipo Dakota distingue os primos cruzados — isto é, filhos do irmão da mãe e da irmã do pai. Os primos paralelos — isto é, filhos da irmã da mãe e do irmão do pai — são como no 'sistema Tupi', igualados a irmão e irmã."

Dietschy (*5* 45) escreve com referência aos Karajá: "En ce qui concerne les cousins et cousines, la terminologie est du type 'Hawaii', c'est-à-dire, ma propre génération ne comprend que des frères et des soeurs." Acrescenta que o casamento fora da própria geração dos "irmãos" e "irmãs" (e com isso também de algum modo do próprio grau de idade) não é bem visto (*idem* *6* 49: "Heirat ausserhalb der eigenen Generation der 'Brüder' und 'Schwestern' [und damit auch einigermassen der eigenen Altersstufe] ist nicht gern gesehen.") Entre os Tapirapé, como se viu no capítulo anterior, o máximo das diferenças de idade entre cônjuges era, em 1935, de 13 a 15 anos, quer sendo o homem mais velho (2 casos), quer sendo a mulher (1 caso)! Em 1947, havia um homem com 27 anos mais do que a mulher, além de uma mulher 20 anos mais velha do que o marido e três homens 13 a 15 anos mais velhos do que as espôsas.

Com referência a relações de parentesco entre grupos locais karajá, observa Dietschy (*4* 171) que, "atualmente, as aldeias não são nem rigorosamente endógamas, nem rigorosamente exógamas, de modo que podemos dizer: 'não-exógamas' ", e, mais tarde, em outro lugar (*5* 44), "montrent une certaine tendance vers l'endogamie".

Tratando dos Kayapó-Gorotíre, escreve Diniz (*1* 29) que "a terminologia de parentesco obtida, no que se refere aos primos cruzados matri e patrilaterais, se coaduna com o tipo *Omaha;* pois, segundo esta terminologia, a filha do irmão da mãe é chamada mãe, o filho do irmão da mãe é designado como tio e a filha da irmã do pai é terminològicamente classificada como filha da irmã (Cf. Murdock, 1949:224)." Dreyfus (68), que estudou, principalmente, outro grupo dos Kayapó setentrionais, isto é, os Kubenkrankegn, mostra que êstes, como os Xerénte e Akué-Xavánte, "rangent les cousins croisés dans des classifications de type Omaha." A mesma autora (*ibidem*) menciona, ainda, que "la société Kayapo est matrilocale", sendo que Diniz (*1* 24) informa: "A família extensa matrilocal é formada pela morada conjunta de várias famílias nucleares de uma mesma parentela relacionada matrilinealmente, tendo a chefiá-la a mulher mais velha".

Oberg (43-45, 73, 112-117, 119) e Galvão (3) publicaram no mesmo ano, isto é, em 1953, seus estudos sôbre sistemas de parentesco das tribos do alto Xingu, baseando-se aquêle em material por êle colhido em 1948, e êste nos resultados de suas pesquisas de campo realizadas em 1947 e 1950. Galvão (*3* 40), cujo trabalho parece merecer mais confiança do que o de Oberg, considera "provisória" sua própria conclusão "de que o número de identidades entre os sistemas de parentesco das tribos do Xingu, é maior que os de dissemelhanças", e acrescenta: "Sòmente um estudo intensivo de tôdas as tribos xinguanas, permitirá conclusões definitivas." Sôbre os grupos residenciais naquela região, escreve Galvão (*3* 19): "Cada residência é ocupada por um grupo de família extensa, cujo número de membros atinge, em alguns casos, cêrca de 30 indivíduos. O dono da casa é em geral o líder da família ... O número de habitações, nas aldeias Kamaiurá e Trumaí, correspondia aos de grupos familiares e capitães. ... Cada tribo xinguana não possui, hoje em dia, mais que uma aldeia. O número de casas varia de uma a duas, como é o caso dos Matipuhy e Aipatse; até seis ou sete, como entre os Kuikuro e Kalapalo."

Além dêstes dados citados a título meramente informativo convém mencionar que, em 1963, foi publicada por Arnaud a nomenclatura de parentesco dos Asuriní, tribo tupi vizinha dos Kayapó na região do Tocantins.

Resumindo, podemos dizer a respeito do sistema de parentesco tapirapé: são evidentes as diferenças entre êle e os sistemas dos vizinhos Karajá e Kayapó, controversa sua relação com o dos Tupinambá e prematura sua comparação com o que sabemos dos sistemas xinguanos. Continua problemático o processo da formação de grupos residenciais de Tampiitaua. Os dados sôbre as relações de parentesco dêste grupo local com outros grupos locais tapirapé não têm valor comparativo.

Ao estarem estas linhas em vias de entrar no prelo, a distinta colega Judith R. Shapiro, aluna de Charles Wagley, teve a gentileza de me enviar o manuscrito inédito (1967) do estudo de parentesco que realizou entre os Tapirapé durante três meses do ano de 1966. A leitura dêste trabalho é indispensável para a apreciação dos problemas aqui ventilados.

Tripartição, dualidade e graus de idade

Em 29 de julho de 1935, pouco depois de meia-noite, me desperta um canto saindo da *takana*. São pequenas frases sem palavras, *du do do do* e outros motivos de várias canções, proferidas como gritos de chamada em breves intervalos regulares. É a voz de Tanupanchoa. Canta até a madrugada e não me deixa dormir.

Ao sair da rêde com o nascer do sol, sou informado de que êsse líder tinha dançado enquanto cantava. Executava o rito da convocação de "todos" os homens para derrubada. De fato, foi-se depois para o mato, em companhia de grande número de homens, a fim de iniciar com êles o corte de árvores para uma nova roça.

Tratava-se de um *apachirú*, como os Tapirapé designam a reunião de pessoas para o trabalho comum, têrmo com variantes em outras línguas tupí e no vernáculo brasileiro desde a Amazônia até o Rio Grande do Sul (cf. Baldus *7* 98-99; Ayrosa *1* 175-183; Recalde *2* 71-73; Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguêsa, verbete *muxirão, puxirum*).

Durante a minha primeira visita a Tampiitaua, os seus habitantes realizaram apachirú em diferentes dias e diversos lugares. Nem todos os homens tomaram parte; enquanto se executava o labor comum, alguns trabalhavam para si em sua própria roça e outros ficavam em casa. Não ouvi comentário acêrca dessas ausências. O apachirú é festa alegre para os que nêle esportivamente fazem fôrça manejando o machado. Comem em grupos com os companheiros, dão grandes gargalhadas, dançam e se exibem, ainda, em corridas de dois em dois na praça da aldeia. Tornar obrigatória a participação talvez fôsse contrário ao espírito lúdico dessa instituição, na qual contrastes entre "individualistas" e "coletivistas" não parecem ter sentido. Aliás, a espontaneidade da colaboração evita, pròvàvelmente, haver participantes do apachirú que se possam sentir prejudicados por desigualdade na distribuição das tarefas.

Perguntando pelo destino das roças feitas no apachirú, recebi as seguintes informações: Quando no tempo da chuva há muita água por todos os lados, *anchynga* (espíritos) *auvanaí* moram na *takana*. O seu toucado de cabeça e a sua tanga são fabricados de fôlhas do buriti, mas o toucado não tem penas de arara. Dançam durante tôda a época da chuva. Nessa época, além dêles, não vêm outros *anchynga* dançantes. Os *auvanaí* não moram, como êstes, ou no morro ou na água, mas exclusivamente na *takana*. Não cantam: apenas grunhem em voz baixa. Nas luas das grandes chuvas, a barriga não fica tão cheia como no tempo sêco. Mas os auvanaí precisam comer. Então vão às roças e roubam. Levam o roubo para a takana onde o comem. No apachirú preparamos as roças nas quais os *auvanaí* procuram o alimento. Roubam só dessas roças, que só para êles são feitas. Os *auvanaí* não são ruins. Todos os homens tapirapé são *auvanaí*.

Esta explicação dada pelos índios significa, portanto, que as roças em aprêço, feitas exclusivamente pelos homens, servem exclusivamente aos homens. Abastecem-nos na época da penúria, que é a estação pluvial. Fazem funcionar uma associação masculina. A clandestinidade na aquisição do alimento reforça, ainda, o sentimento de solidariedade masculina dos chamados ladrões.

No dia que se seguiu ao da convocação cantada por Tanupánchoa, tive ensejo de constatar, por ocasião do apachirú, a tripartição dos homens. Não logo na marcha através da mata até o lugar da derrubada, nem durante o trabalho comum, mas no regresso para a aldeia, quando o atalho estreito se abriu para uma pequena praça limpa e triangular (fot. 62). Em cada um de seus três cantos estava sentado um grupo de mulheres e meninas que nos olhavam silenciosamente. Nós que chegamos em passo acelerado éramos exclusivamente do sexo masculino, embora de diferentes idades. Ao entrar na clareira, êste aglomerado de homens e meninos se dividiu

Foto 62 — Banquete na clareira triangular depois do *apachirú*.

em três grupos juntando-se ao respectivo grupo de suas mulheres, filhas e mães. Completou-se, assim, a tripartição de ambos os sexos da população de Tampiitaua.

Enquanto os homens haviam lutado pondo em terra boa parte do matagal, as mulheres se tinham esforçado no preparo das iguarias que agora ofereciam. Viam-se panelas com bebidas e comida: cauí de diversas espécies e petiscos tostados. Tudo isso também estava tripartido em grupos de panelas postos em três determinados lugares, bem separados uns dos outros, de modo que os grupos de homens se separaram para cada grupo comer em seu respectivo lugar.

Quando as panelas ficaram vazias, as mulheres foram com elas para casa. Os homens as seguiam, agora rigorosamente divididos em três grupos.

Cada um dêstes grupos chamados *vuyra* ou *vuira*, "aves", tem o nome de uma determinada ave mítica, isto é, Tanavé, Ananchá e Vuiranchingió. Cada homem dizia identificar-se com a ave representada pelo seu grupo, dizia ser, portanto, Tanavé, Ananchá ou Vuiranchingió; o difícil, porém, é saber em que medida e de que forma tal auto-identificação se processava em cada indivíduo. Cada grupo tinha um par de líderes chamados *antayva*, sendo que os dos Tanavé eram Vuatanamy (57) da casa *e* e Urukumy (17) da casa *a*, os dos Ananchá Tanupanchoa (31) da casa *b*, e Vuiraí (5) da casa *a*, os dos Viranchingió Kamairá (29) da casa *b*, e Maninohó (111) da casa *h*, isto é, os dois antayva de determinado grupo sempre eram de duas casas diferentes. Informaram-me que os meninos da aldeia tiveram, antigamente, também sua tripartição sob os nomes de três aves, isto é Vuanankora, Vuiranchinga e Vuiranchingoí, restando, porém, "agora" (em 1935), só dois dêstes vuira e estando extinto o último dos três grupos. Assim, Vuanankora eram filhos de Tanavé ou Ananchá, ao passo que os pais dos Vuiranchinga eram Vuiranchingió. Diziam que êstes tinham sido também os pais dos extintos Vuiranchingoí. Com a iniciação, o adolescente passaria ao grupo do pai, permanecendo nêle até a morte. Os vuira-meninos acompanham os vuira-homens em tôdas as atividades dessa instituição exclusivamente masculina. O sexo feminino não pertence a ela porque "as mulheres e meninas ficam em casa quando os homens saem para o apachirú".

Por que esta exclusividade em identificar o homem com *vuira*, ave? Que petisco para especuladores em psicologia de símbolos! Verdade é que, entre os Tapirapé, só o homem usa adornos de penas, sendo lícito à mulher enfeitar-se com pintura, tatuagem, colar de contas, flôres e trabalhos de crochê. Assim, observei em danças que presenciei e assim parece ser em danças que costumam ser realizadas pelos vuira em outra época do ano. Contaram-me que, nestas ocasiões, os Tanavé usam, pendentes da cabeça para as costas, três grandes penas vermelhas de arara; os Ananchá levam, da mesma maneira, três grandes penas de arara, das quais duas são, porém, de canindé, portanto azuis e amarelas, e só no meio destas está uma vermelha de arara-piranga; além disso, têm nos braços os frouxéis brancos do peito do urubu-rei; os Vuiranchingió não se distinguem dos Tanavé; os Vuanankora levam, pendentes da cabeça para

as costas, penas vermelhas menores, da cauda da arara; os Vuiranchinga usam o mesmo ornato e, além disso, levam nos braços frouxéis de arara.

Enquanto a tripartição não se tinha manifestado durante a derrubada na qual todos trabalhavam em completa promiscuidade, a separação mais evidente dos vuira se efetivou ao chegarem êles à praça triangular e se dirigirem para os três lugares bem distintos onde as mulheres haviam depositado as comidas e bebidas. Regressando de lá para casa, os grupos não se misturaram mais, indo os Ananchá na frente, seguidos pelos Vuiranchingió e, por último, pelos Tanavé. Mantinham tão rigorosamente esta ordem que eu, considerado Tanavé por ter saído da aldeia com os Tanavé e ter afirmado pertencer a êste grupo, fui mandado para trás quando andei — não sem intenção — no meio dos Vuiranchingió.

Era uma ordem que talvez revelasse a importância de cada grupo para o trabalho realizado. Os Ananchá, que iam à frente, formavam o grupo maior e o seu antayva Tanupanchoa não só tinha sido aquêle que convocara para o apachirú, mas também que o dirigira. Andara sem dizer palavra para um determinado lugar, onde começou com o machado o corte de uma árvore assinalando assim a parcela do mato a ser abatida; o senso de responsabilidade do líder parecia demonstrar-se nêle também pelo fato de trabalhar mais do que os outros. O menor dos três grupos de homens presentes ia no fim: o dos Tanavé.

Esta ordem, porém, se dissolveu ao se aproximarem da aldeia. Passou a tripartição a ser um agrupamento de dois a dois, pois os homens, correndo agora diretamente para dentro da takana, lá formaram pares de dança sem mais observar a ordem dos vuira. Conduzidos pelos antayva dos Ananchá, Tanupanchoa e Vuiraí, que agora dançavam abraçados à moda da tribo, saíram os pares da casa-dos-homens e atravessaram em procissão a praça da aldeia, como descrevi em outro lugar (Baldus *7* 109). Havia, depois, ainda corridas pela praça, com dois corredores de cada vez (*ibidem* 110).

Como os grupos *vuira* foram observados por mim por ocasião do apachirú, chamei-os, em publicação anterior (*ibidem* 95-98), "grupos de trabalho". Referindo-se à minha descrição, Wagley (*4* 7) confirma a tripartição em si sob o nome de "vuira", acrescenta que os grupos funcionavam não só na derrubada, mas também "como unidades de caça"; diverge, porém, totalmente de mim quando escreve: "Baldus (*op. cit.* pp. 95-98) não reconheceu êsses grupos *wirã* como graus de idade das metades cerimoniais dos homens". Explica (*ibidem*) que "todos os Tapirapé pertencem a uma das duas metades cerimoniais, patrilineais e não exogâmicas e cada metade é ainda dividida em três graus de idade. Há, conseqüentemente, dois grupos de jovens, dois grupos de homens adultos na idade de guerreiros, e dois grupos de homens idosos." Quanto às funções e liderança, Wagley acrescenta ainda, que "grupos paralelos também dançam um contra o outro nos cerimoniais e se oferecem festas recíprocas. O grupo de idade guerreira de cada uma dessas metades tem um 'chefe de marcha', para excursões de caça e outros trabalhos comuns, e um 'chefe de canções', para os cerimoniais." (*ibidem*).

É verdade que não falei em "metades" ou "moieties" nem em "graus de idade" no sentido de grupos. Mas tenho razões para ter evitado êsses têrmos. Comumente se liga o conceito etnológico de metade à ordem matrimonial. Tanto meu mestre Richard Thurnwald (*apud* Baldus e Willems 150) como o mestre de Wagley, Ralph Linton (232), pensavam assim. Só alguns autores alargaram o sentido do têrmo. Robert H. Lowie, por exemplo, em sua tradução de Nimuendajú (*10* 80-95), aplica-o a organizações duais independentes de qualquer contrôle de casamento e fala em "rainy season moieties", "plaza moieties" e "age class moieties", sendo que estas duas últimas espécies se restringem ao sexo masculino. Chega a fazer a seguinte sugestão: "It may in the future prove useful in ethnological literature to call 'nonexogamous' moieties 'agamic' or 'agamous'. These terms, already in vogue among biologists, would better designate moieties that are neither exagamous nor endogamous" (*ibidem*, nota 177). Quanto a mim, o fato de eu não ter incluído no conceito "metade" as partes de dicotomia "ágama", naturalmente não significa que deixei de ver tais fenômenos duais entre os Tapirapé. Vi-os nas danças de máscaras, executadas, em geral, por dois e, às vêzes, por quatro homens; no *kaó*, dança na qual os habitantes da aldeia se dividem em dois grupos de duas filas cada um, compreendendo cada grupo uma fila de homens e uma de mulheres e crianças; nas danças de um grupo menor com dois líderes nas extremidades da fila que cantam alternadamente um solo, pertencendo cada um a casa diferente. Notei-os também na mitologia, quando me contaram que os antepassados de todos os Tapirapé eram dois casais escapados tanto do dilúvio como do incêndio universal, isto é, dois homens jacu, uma mulher mutum e outra mulher periquito, portanto quatro aves (Baldus *7* 207 219). O que não pude averiguar, porém, era se a *takana*, como Wagley me escreveu em 1942, "é de propriedade e construída pelas 'metades'; cada grupo constroe as paredes e teto relativo à parte que lhes cabe e cada metade da takana é dividida em 3 porções de acôrdo com as três idades dos grupos de cada 'metade' e cada grupo de acôrdo com a idade constroe a parte que lhe é atribuida." É que não tive a sorte de assistir à construção dêsse grande edifício. A mesma carta diz: "Durante a estação chuvosa os homens caçam em grupos de 'metade'." Outro fato, portanto, que não se deu na época da minhas duas visitas a Tampiitaua.

Por fim, Wagley e Galvão (*1* 4), depois de frisar que as "metades cerimoniais" dos homens tapirapé são patrilineares e não exógamas, acharam provável que êsses índios as "tomaram emprestado . . . das tribos Gê situadas ao norte e leste, ou da Boróro, que lhes fica ao sul."

Enquanto reconheço como admissível o uso do têrmo "metades cerimoniais" ou "cerimonial moieties" feito por êstes autores no citado trabalho (*ibidem*) e posteriormente (Wagley e Galvão *3* 171), hesito em aceitar sua interpretação dos grupos vuira como "graus de idade" ou "age groups" (Wagley *4* 7 e 63, Wagley e Galvão *3* 171). Na carta que Wagley me dirigiu em 1942, figuram, com insignificantes variações gráficas, os mesmos seis nomes dêsses grupos, publicados por mim em 1937 (Baldus *7* 96 e 97). Estamos, portanto, de acôrdo a respeito de número e nomes. Ora, segundo as informações recebidas por Wagley, os Ananchá e os Vuiranchingió

são os grupos dos homens adultos, os Tanavé e os "würancingo" os grupos dos velhos e os Vuanankora ("würankurã") e os "würancinga" os grupos dos meninos, pertencendo o primeiro grupo de cada um dêstes três pares de grupos de idade a uma metade cerimonial e o segundo a outra. Repensando o meu material, percebi que, de fato, os Tanavé bem podiam figurar como grupo de "velhos", pois a êles pertenciam os homens de mais idade e maior prestígio como os líderes Kamairahó (40 anos) e Vuatanamy (42 anos), bem como Urukumy (34 anos), o xamã mais eminente, e eu (36 anos); era o grupo menor, marchava por ocasião do regresso em último lugar e não participava da dança que se seguia à chegada à aldeia, embora Urukumy tivesse tomado parte ativa no trabalho comum (cf. Baldus *7* 96, 99, 108 e 109). Por outro lado, Tanupanchoa, antayva dos Ananchá, também era líder importante, e sem dúvida, da geração de Kamairahó, isto é, com quase quarenta anos. No que diz respeito aos "würancingo" e "würancinga" (o *c* é o meu *ch* equivalente ao *ch* castelhano), aquêles pareciam corresponder aos Vuiranchinga e êstes aos Vuiranchingoí.

Continuavam, ainda referentes aos três graus de idade, os meus escrúpulos, talvez justificáveis também pela seguinte frase da carta de Wagley: "Informantes disseram-me que würan não dividia e que todos trabalham juntos durante *apachirú* (o que não assistí) o que está conforme o seu material." Enquanto o amigo assim confirma a minha descrição da promiscuidade durante a derrubada (Baldus *7* 99), declara ao mesmo tempo que não presenciou o apachirú e que os seus dados a respeito se baseiam, exclusivamente, em informações recebidas. Aumentaram minhas dúvidas quando, em 1949, no XXIX Congresso Internacional de Americanistas, Lévi-Strauss (*1* 310), referindo-se aos Borôro, Canela, Apinayé e Xerénte, disse: "Derrière le dualisme et la symétrie apparente de la structure sociale, on devine une organisation tripartite et asymétrique plus fondamentale . . ." No XXXII Congresso Internacional de Americanistas, em 1956, Maybury-Lewis (*1*), partindo dos resultados de suas pesquisas de campo entre os Xerénte, opôs-se àquele modo de ver. No mesmo ano, porém, apareceu sob o título "Les organisations dualistes existent-elles?", uma análise da organização social dos Borôro e Timbira Orientais em que, aprofundando o seu ponto de vista, Lévi-Strauss (*2* 117 e 127) trata, especialmente, da relação "entre dualisme et triadisme" e das diferenças na utilização da "structure binaire" e da "structure ternaire".

Dois anos depois, Hans Dietschy (*2* 10), referindo-se a isso, revela uma tripartição entre os Karajá, isto é, uma organização em três grupos de homens, patrilineares e, "pelo menos em teoria", endógamos. Acrescenta (*ib.* 13) que essa tribo do Araguaia possui, além disso, "oposições duais" ("duale Oppositionen"), mas não metades exógamas, provindo a informação sôbre metades patrilineares, no artigo de Lipkind (*2* 186), de um mal-entendido na redação feita por Julian H. Steward, pois nos resultados inéditos da pesquisa de campo do próprio Lipkind a existência de metades é "expressamente" negada. Dietschy (*2* 13), contudo, chama a atenção para o fato de o mesmo Steward, em outros lugares do *Handbook of South American Indians*, ter-se expressado "um pouco mais exatamente" sôbre as "metades", escrevendo: "The *Tapirapé*, the *Tenetehara*, and the

Carajá have patrilineal, nonexogamic, ceremonial moieties, the last two along with matrilineal, extended households" (Steward *1* 898) e "The *Tapirapé, Tenetehara,* and *Carajá,* though lacking exogamous marriage groups, had nonexogamous moieties" (Steward *2* 688). "Isso", comenta Dietschy (*2* 13), "corresponde aos meus próprios resultados, se se substituir o têrmo 'metades' por 'grupos de homens' em número de três" ("das entspricht, wenn man das Wort 'Hälften' durch 'Männergruppen' in der Dreizahl ersetzt, meinen eigenen Ergebnissen").

Em trabalho posterior, Dietschy (*4* 175) dá pormenores a respeito, referindo-se à "festa da casa grande" dos Karajá realizada pelos três grupos de homens, denominados wa-idjoé, que dançam enfeitados de penas e sem máscaras; cada grupo tem um "senhor" ("Herrn"), chamado idjoe-dinãdú, e um determinado lugar na praça dos homens (cf. também Dietschy *5* 459-462); formados nesses três grupos, os homens vão pescar pirarucu e, a seguir, comem, assim agrupados, naquela praça. Dietschy (*4* 175-176) demonstra, por fim, as analogias a respeito existentes entre as mencionadas informações e o material de Lipkind.

Outro importante pormenor desta organização karajá se evidencia quando Dietschy (*6* 46) escreve: "... une idée de stratification se dessine dans le fait que les rôles politiques et religieux sont l'héritage d'un seul des trois groupes patrilinéaires à tendance endogame." Não poderia êste grupo de líderes políticos e religiosos corresponder ao dos Tanavé, cujos membros eram, como mencionei, os dois chefes principais de Tampiitaua e seu xamã mais importante? De certo aquêle grupo privilegiado não pode figurar, como talvez os Tanavé, como grupo de "velhos", isto é, grupo de idade, pois Dietschy (*7* 49) faz questão de declarar em trabalho sôbre os "graus de idade" ("Altersstufen") que êstes, entre os Karajá, não vêm a ser, como entre os Ramkókamekra-Canela (cf. Nimuendajú *10* e Crocker 103-104 *et passim*), "grupos de idade".

Aliás, ao mencionar os grupos ou classes de idade dêstes Timbira Orientais ocorre uma diferença entre êles e os Tapirapé que talvez corrobore as dúvidas referentes à existência de tais grupos entre êstes últimos. Nimuendajú (*10* 90), em *The Eastern Timbira,* escreve: "The age classes result from the boys' initiation ... Those jointly initiated form a fixed lifelong age class." Esta iniciação em comum ("jointly") abrange não só os anos de aprendizagem, mas também as cerimônias pròpriamente ditas da passagem para a maioridade (Nimuendajú *10* 170-200). Entre os Tapirapé, porém, onde os iniciandos igualmente passam juntos os anos preparatórios, o ato solene da iniciação, como Wagley (*5*) o presenciou e como também os meus informantes explicaram, é individual e não coletivo. Outra diferença: enquanto entre os Timbira a "classe de idade" é vitalícia ("a fixed lifelong age class") e "no one can resign or join a younger or older class" (Nimuendajú *10* 90), o Tapirapé, na interpretação de Wagley (*4* 7) transita, no decorrer dos anos, por três grupos diversos.

Esta diferença foi notada, também, por Simone Dreyfus (126), que acrescenta aos referidos dados de Nimuendajú e Wagley ainda informações sôbre os Apinayé, Akué-Xavánte, Xerénte e Kayapó setentrionais a fim de estabelecer dois tipos de classes de idade: "celles qui ont un caractère

cyclique, dont la sortie et l'entrée se font collectivement et que nous avons appelées des *promotions* (Timbira, Apinayé, Šavante pour une part, associations d'hommes Šerente) — celles qui sont constituées par une succession ouverte de *degrés* et qui, en quelque sorte ne se suffisant pas à elles-mêmes, débouchent sur un autre mode de groupement (Kayapo, *šipsa* Šerente, Šavante pour l'autre part, Tapirapé)." O segundo "tipo", porém, segundo o material pormenorizado a respeito dêle (Dreyfus 71-77, 118-128), parece mais assemelhar-se aos "graus de idade" dos Karajá que Dietschy (*7* 49), aliás com muita razão, hesita em classificar como "grupos de idade". No tocante a isto, é significativo que a própria Simone Dreyfus (126), na definição dêste "tipo", destaca com grifo a palavra "degrés", explicando que as "classes" dêle "en quelque sorte ne se suffisant pas à elles-mêmes, débouchent sur un autre mode de groupement". Tratando das "moitiés masculines" dos Kayapó, cujas funções "sont d'ordre essentiellement économique", isto é, "cultures dans de grandes plantations collectives, expéditions de chasse en forêt, séances de pêche au *timbo*, ramassage des noix de Para", a mesma autora chega a afirmar que "L'organisation bipartie du village, qui frappe l'observateur à première vue, en raison de sa correspondance avec deux points cardinaux et de la double chefferie, est certainement plus apparente que réelle"; que Alfred Métraux, em 1954, testemunha a tentativa de uma tripartição entre os Kubenkrankegn e que "La société Kayapo ne s'exprime pas, dans sa totalité, à travers un système dualiste et l'hypothèse de M. Lévi-Strauss peut trouver ici, sans doute, une confirmation" (Dreyfus 77-82).

Maybury-Lewis (*5* 75) encontrou os Akué-Xavánte divididos em três clãs; êstes formam, entre os ocidentais, metades exógamas casando dois dêles exclusivamente com o terceiro: "The Eastern Shavante are divided into three exogamous patriclans which are called respectively Tpereya'óno, Ẹ Wawẽ, and Topdató. They regard it as incestuous to marry within the clan. Spouses may be selected from either of the other clans indiscriminately. The marriage rules of the Western Shavante are slightly different. The same three patriclans are found there, although there are minor variations in the names of two of them, which are rendered as Poriya'óno or Poriza'óno and Toprdató. Ẹ Wawẽ remains unchanged. They are said to be 'the same clans' as those in the east. However the Western Shavante insist that the Ẹ Wawẽ and Toprdató do not intermarry. Both of them exchange wives with the Poriya'óno. They thus have a system of exogamous moieties with two clans in one moiety and one clan in the other. They too regard it as incestuous to marry within the moiety." O mesmo autor (*ib.* 117, 256-266) trata, ainda, de "ceremonial moieties" a que os homens dessa tribo pertencem desde sua iniciação como rapazes.

No seu trabalho sinótico sôbre os sistemas de parentesco das tribos do alto Xingu, Galvão (*3* 40) salienta a "ausência de *metades*". Max Schmidt (*2* 429-430) observou, em 1901, entre os Bakairí, um típico apachirú com convocação cantada, marcha em fila cerrada e comida oferecida pelas mulheres depois do regresso da derrubada, da qual tôda

a população masculina da aldeia participara como "unidade fechada", não havendo, portanto, divisão grupal.

Na sua monografia sôbre a organização social dos Tupinambá, Florestan Fernandes (*1* 221-259) inclui um capítulo intitulado "As categorias de idade" no qual analisa o que se costuma chamar "O ciclo de vida do indivíduo". Baseado em Yves d'Évreux afirma terem aquêles antigos Tupí distinguido, "depois de uma primeira categoria comum, cinco grupos de idade para o homem e cinco para a mulher." (*ib.* 222). Os vocábulos citados (*ib.* 223) como sendo designativos dêsses "grupos" ou "categorias" são, porém, apenas descritivos das respectivas idades, podendo ser reduzidos de onze têrmos para sete ou seja: a criança de peito dos dois sexos, o môço impúbere, o homem adulto, o velho, a môça impúbere, a mulher adulta, a velha; os outros quatro têrmos são a designação de môço ou môça impúberes acrescida do sufixo diminutivo ou aumentativo. De resto, as "categorias de idade" dos Tupinambá correspondem aos "graus de idade" dos Karajá, Tapirapé e Kayapó, pois, como no caso dêstes, o indivíduo passou por elas individualmente e não como membro de associação etária. Estava, portanto, Fernandes na pista certa ao declarar que preferia a expressão "categoria de idade" à de "classes de idade" (*ib.* 221). Realmente, êste último têrmo e o de "grupos de idade" me parecem mais próprios para formações vitalícias, com entrada coletiva como aquela que mencionamos, dos Timbira.

Resumindo, podemos dizer: Com a organização karajá em três grupos de homens, os vuira tapirapé se parecem por serem patrilineares, dançarem enfeitados de penas e sem máscaras e manifestarem a tripartição também ao comerem em três lugares distintos, tendo, porém, cada um daqueles grupos karajá um líder só e não dois, como os vuira. Ambas as tribos apresentam traços de dualidade cerimonial, mas não uma ordem matrimonial em metade nem classes vitalícias de idade.

Embora a referida tentativa de tripartição entre os Kubenkrankegn visasse meramente a emancipação de um grupo de dissidentes e não chegasse a durar, não tendo, portanto, nada em comum com a tripartição dos vuira tapirapé, Dreyfus (81) afirma que "a sociedade kayapó não se exprime, em sua totalidade, através, de um sistema dualista". Pontos de semelhança entre êstes Gê e os Tapirapé são, sem dúvida, a ausência de uma ordem matrimonial em metades e de classe vitalícia de idade.

Tripartição existe, entre os Akué-Xavánte, como divisão em "exogamous patriclans" e, entre os Tapirapé, como a instituição exclusivamente masculina dos *vuira*. Ambas as tribos têm metades cerimoniais, mas as dos Akué-Xavánte funcionam sòmente durante o ritual chamado *wai'a* (Maybury-Lewis *5* 117).

Metades exógamas faltam às tribos do alto Xingu, não havendo notícia sôbre sua existência entre os Tupinambá. Êstes últimos se pareciam com os Tapirapé por percorrerem individualmente os graus de idade sem serem fixados em classe vitalícia por iniciação coletiva.

O material comparativo citado parece corroborar a suposição da tripartição não etária dos *vuira* dentro da dualidade cerimonial dos Tapirapé.

Tatá-upaua e bilinearidade

Enquanto os vuira formavam uma organização grupal de produção com a finalidade de contribuir para a aquisição do sustento por atividades acompanhadas de aspectos cerimoniais como danças, corridas e o banquete em três determinados lugares, outra organização grupal dos Tapirapé destinava-se exclusivamente ao consumo de víveres obtidos. A primeira era só de homens; na segunda, chamada *tatá-upaua,* reuniam-se ambos os sexos.

O vocábulo *tatá* significa "fogo" nas línguas tupí-guaraní. "Em guaraní, tatá-upá(b) é simplesmente lugar do fogo", escreveu-me Curt Nimuendajú (carta de 22.xi.1937), que citou a seguinte frase da descrição do tatá-upaua: "Ao lado dêles estava a cinza de fogos apagados" (Baldus *7* 92). Vemos, assim, o nome de uma instituição derivado do têrmo usado para o ambiente físico de sua função, como entre nós a palavra "igreja" designa o templo concomitantemente com a comunidade institucionalizada dos fiéis. De fato, os Tapirapé me explicaram que "tatá-upaua" se diz quando todos êles, dispostos em determinados grupos, se sentam para comer em determinados lugares na praça da aldeia, tendo cada grupo o seu próprio fogo; e também quando um dêsses grupos se reúne para comer em comum.

Considerando a finalidade das reuniões de tais grupos, chamei-os de "grupos de comer" (*ib.* 88). Wagley (*4* 63) refere-se a êles como "feast groups" (cf. também Wagley e Galvão *3* 171), escrevendo-me a respeito em 1942: ". . . usei a palavra 'feast' que em inglês significa mais ou menos um banquete ou uma refeição especial de gala. Parece-me que a expressão 'grupos de comer' dá impressão de que êles sempre comem em grupo (refeições diárias). A palavra 'festa' em português não traduz exatamente a palavra 'feast' inglêsa e dá uma idéia diferente."

Para melhor poder avaliar os dois lados do assunto, quero analisar um tatá-upaua da aldeia inteira e outro de um grupo só.

A 3 de julho de 1935, de tarde, um *kauí* de amendoim mastigado exclusivamente pelas mulheres dos chefes das casas era oferecido por êstes ao seu respectivo grupo residencial. Era quente e bom, contrastando agradàvelmente com o *kauihó,* o *kauí* ruim e frio cuja época, agora, terminava e com isso a das "sombras ruins", estação das chuvas, com a fome e as doenças, o "inverno" dos nortistas.

Ao pôr-do-sol do dia seguinte ardiam fogos em seis lugares da praça, perto dos quais se colocavam potes e pratos cheios de comida. Vi tôda a população de Tampiitaua trazer bananas, amendoim, farinha de amendoim, peixes cozidos, caldo de peixe com farinha de mandioca apimentada, várias espécies de cará, *kauí* de amendoim e outros manjares. Mas vi também que habitantes da mesma casa se separaram na praça em vez de se reunirem num dos seis pontos. Ao redor dos fogos formaram-se grupos que nada tinham que ver com os grupos residenciais e nada tampouco com os grupos de homens, chamados vuira. Seus nomes eram Chankané-pera, Tauau-

pera, Pananyvuana, Maniytivuera, Kauuanoí, Ampirampé e Avainky. Quando observei que para os seis grupos havia êsses sete nomes explicaram-me que os Kauuanoí, pela diminuição de seu número, haviam-se associado aos Avainky. Quis saber o nome genérico dêsses grupos, exemplificando com o têrmo *vuira*, mas só obtive a resposta: *tatá-upaua*, isto é, "chankané-pera tatá-upaua", "tauau-pera tatá-upaua", etc. O mesmo sucedeu também quando tentei averiguar o significado daqueles sete nomes. Alguns dêles têm relação com os reinos vegetal e animal: Maniytivuera e Avainky com as duas espécies de mandioca *mandiyvuna* e *vuaykyra*, e Chankané-pera com *chankané*, o jacaré. Para os que costumam farejar totemismo em tal alusão a um animal, note-se que os membros do grupo Chankané-pera não tinham a respeito do gênero *Caiman* idéias e atitudes diversas das dos outros Tapirapé. É verdade, porém, que, por ocasião da grande reunião de 3 de julho, todos se identificaram a tal ponto com o seu grupo que até o nome era o mesmo; "che Chankané-pera", por exemplo, significava tanto "chamo-me Chankané-pera" como "sou Chankané-pera".

Antes dos grupos se sentarem nos seus respectivos lugares, havia uma distribuição geral de presentes. Cada qual oferecia contas e outros objetos de estimação às pessoas com quem simpatizava e que considerava. Os mais presenteados eram os chefes que, no dia anterior, tinham oferecido a cauinagem coletiva.

Quando, finalmente, todos se acomodavam acocorados ao redor de suas panelas junto ao "tatá-upaua", "lugar do fogo", a aglomeração dos comensais era tão compacta que não restava, pràticamente, nenhum espaço vazio. Todos comiam de tudo à vontade, homens, mulheres e crianças misturados. Eu, sempre ligado a Kamairahó, ficava ao lado dêle, e como êle era Chankané-pera, chamou-me Chankané-pera também, e eu a êle, o meu irmão. Os dos outros grupos chamaram-me Chankané-pera, e eu respondi tratando-os com os respectivos nomes dos grupos. Estavamos todos muito alegres.

Dentro de um quarto de hora não sobrava mais nada. Foram retirados os recipientes e nos separamos. A praça passou a pertencer às máscaras que, agora, eram as "sombras boas". Dançavam abrindo o comêço de estio.

Outro tatá-upaua da aldeia inteira, segundo fui informado, costumava realizar-se ao entardecer do dia em que os homens tinham colhido em grandes cabaças o mel da mata vizinha, ali por setembro.

A 15 de julho de 1935, já antes de nascer o sol, havia na takana o tatá-upaua de um grupo só. Nessa grande casa onde reuniões costumavam ser exclusivamente de homens, sentavam-se agora os Avainky de ambos os sexos em esteiras estendidas para êste fim ao redor de grandes panelas. Comiam um porco do mato, que, no dia anterior, tinha sido detido por cães e morto a cacete por um Avainky. Às mulheres do grupo coubera, então, a tarefa de moqueá-lo em casa, podendo, como paga do trabalho, dar a cabeça, as pernas e algumas outras partes aos seus familiares não-Avainky.

Quando me aproximei para ver o que havia nas panelas — e vi a carne dentro delas dividida em pedaços fáceis de pegar, os comensais,

amáveis, imediatamente me convidavam a que me servisse. Excusei-me alegando minha qualidade de Chankané-pera, à vista do que não mais se insistiu. Um membro de outro grupo não costuma pedir um pedaço; mas, querendo, pode, tendo de se afastar da roda depois de ser atendido, porque só aos membros do grupo em função é lícito permanecer junto às panelas.

Também êste tatá-upaua foi rápido, pois nem o sol havia ainda aparecido e só restavam os ossos.

Como, ao pesquisar a possibilidade de haver relações dessa instituição com a ordem matrimonial, já por ocasião do grande banquete do dia 3 eu tinha constatado que alguns homens pertenciam ao mesmo grupo que suas mulheres, e os outros homens a outro grupo, tirei no dia 15 as provas daquela observação: fui à casa de um amigo não-Avainky, cuja mulher, sendo ela Avainky, havia preparado a maior parte da comida grupal. Encontrei, assim, a cabeça do porco nas mãos daquele amigo que era o bonachão Vuanomanchí e ganhei dêle o meu pedaço. O filho comeu com o pai, enquanto a mãe participava da reunião na takana, o que veio confirmar outra observação: no tatá-upaua, os filhos pertencem ao grupo do pai, as filhas ao grupo da mãe. Informaram-me que assim seria por tôda a vida.

Eis aqui uma instituição para a qual propus, em 1939, a designação bilinearidade (em alemão: Doppelfolge) (cf. Baldus e Willems 32-33) a fim de distingui-la da patrilinearidade (*ibidem* 174) e da matrilinearidade (*ibidem* 147-148) nas quais a descendência se dá para ambos os sexos numa linha só, isto é, naquela, filhos e filhas descendendo por linha paterna, e, nesta, todos pela linha da mãe. Separei, ainda, baseado em material brasileiro, africano e australiano a bilinearidade homossexual da heterossexual (ibidem 33), caracterizando com o primeiro têrmo a sucessão dentro do mesmo sexo, isto é, os filhos sucedendo por linha paterna e as filhas por linha materna, e com o segundo têrmo a sucessão que passa de um sexo para outro, isto é, os filhos sucedem por linha da mãe e as filhas pela do pai. Do primeiro tipo seriam, então, os grupos do tatá-upaua.

Logo depois de ter lido a minha descrição a respeito (Baldus *7* 90), Curt Nimuendajú (carta de 22.xi.1937) quis dar outro exemplo de tal bilinearidade, escrevendo com referência aos Apinayé: "A exogamia dessa tribo é regularizada por uma divisão em quatro grupos que, em seqüência determinada, casam-se um com o outro. Pertencem, então, os filhos masculinos ao grupo do pai e os femininos ao grupo da mãe. A respeito das metades não exógamas, os Apinayé são matrilineares."

Pela referida ligação à ordem matrimonial, a bilinearidade dêstes Gê difere, portanto, da dos Tapirapé. O tatá-upaua, em vez de determinar com quem se deve casar, aponta, quando muito, certa vantagem, se admitirmos a seguinte afirmação de Wagley (*4* 7): "Os grupos de comer são não-exogâmicos, e os seus componentes preferem casar-se dentro do próprio grupo de modo que o marido e a mulher possam assistir juntos às mesmas festas." (cf. também Wagley e Galvão *3* 171). A mencionada diferença entre os Tapirapé e os Apinayé foi assinalada, também, por May-

bury-Lewis (*3* 198), que, analisando os dados publicados, em 1939, por Nimuendajú (*8*), designa a bilinearidade descrita por êste por "parallel descent".

A reunião do grupo Avainky, no dia 15, evidenciou a finalidade primária do tatá-upaua. Havia para comer um porco, isto é, havia uma quantidade de comida que era muito grande para a família do caçador e demasiadamente pequena para ser distribuída com justiça e proveito entre tôda a população da aldeia. Veio, pois, a oportunidade de reunir um grupo intermediário entre o grupo local e o dos familiares a fim de evitar um ato menos eqüitativo. Era o "grupo de comer" a que o caçador pertencia: neste caso: os Avainky.

Segundo fui informado, outros víveres capazes de fazer funcionar um grupo de tatá-upaua são, por exemplo, vários mutuns ou jacús, duas grandes tartarugas ou mel duma colmeia inteira, isto é, alimento que pode ser consumido por ambos os sexos e também pelas crianças sem ferir as regras tribais de abstenção e cuja quantidade corresponde ao tamanho do grupo.

Esta proporção, dado o fato de o indivíduo pertencer por tôda a vida ao mesmo grupo, influi sôbre o número dos grupos. Eram 7, em 1935, para 130 habitantes de Tampiitaua. Mas a 3 de julho, um dos grupos, os Kauuanoí, por serem poucos os seus componentes, se uniu a outro, os Avainky. 130 divididos por 7 dá entre 18 e 19, mas dividido por 6 dá entre 21 e 22. Segundo Wagley (*8* 99), a mesma aldeia tinha, cinco anos depois, 147 habitantes, havendo nessa época 8 grupos (*4* 7), o que vem a dar entre 18 e 19 indivíduos por grupo. Disseram-me que antigamente havia maior número de grupos. Também sabemos que, então, era mais numerosa a população. Sem esquecer que o número dos componentes não pode ser igual em todos os grupos, parece-me lícito supor que oscilava sempre ao redor de vinte. De qualquer forma, o número é determinado por um fato econômico.

Outro fato econômico apareceu no grande tatá-upaua do dia 3: os presentes dados aos chefes eram a retribuição pela cauinagem oferecida por êstes.

Tanto a reunião de todos os grupos como a de um grupo só, são fatores integrativos, pois é então que se renovam, através da vida inteira, contatos entre os membros do mesmo grupo: todos passam a se considerar irmãos e irmãs, embora pertençam a casas diversas. Fora do *tatá-upaua*, tais contatos são relativamente raros. Quando todos os grupos se juntam, tais atos de confraternização abrangem a sociedade inteira.

A circunstância de ligar êsse encontro de tôda a população da aldeia à seqüência cerimonial do ano, fazendo-o marcar época no fim da estação de chuvas e em tempo da melança, dá-lhe aspecto festivo que é reforçado, ainda, pela distribuição geral de presentes. O têrmo "feast groups" indica exclusivamente êsse aspecto e não a função original do tatá-upaua como regulador econômico. É justamente como organização grupal de consumo, como "grupos de comer", que o tatá-upaua tem sua importância etnológica, não se conhecendo até agora, que eu saiba, instituições análogas, pelo menos no Brasil. "Karajá não tem tatá-upaua", afirmou-me Kamairá expressamente.

Aliás, outra reunião para consumir grande quantidade de determinado alimento houve em Tampiitaua, no dia 24 de julho: um cêsto de carregar às costas cheio de pequenos peixes pescados de uma só vez foi ofertado aos iranché e chankuí, isto é, aos homens e adolescentes que tinham representado êstes espíritos em dança de máscaras. Êste ágape, do qual não participaram nem mulheres nem crianças, nada tinha que ver com o tatá-upaua.

A chefia do grupo local

Nunca, em 1935, duvidei de que Kamairahó (Fot. 63-65) fôsse o chefe principal de Tampiitaua. Foi êle quem, desde o momento da minha chegada até o da minha partida, tomou conta de mim, hospedando-me em sua casa, trocando comigo o nome, determinando a minha incorporação no grupo dos Chankané-pera do tatá-upaua e no dos Tanavé, por ocasião do apachirú. Distinguia-se êle de todos os outros Tapirapé por não andar nu, mas

Foto 63 — Kamairahó.

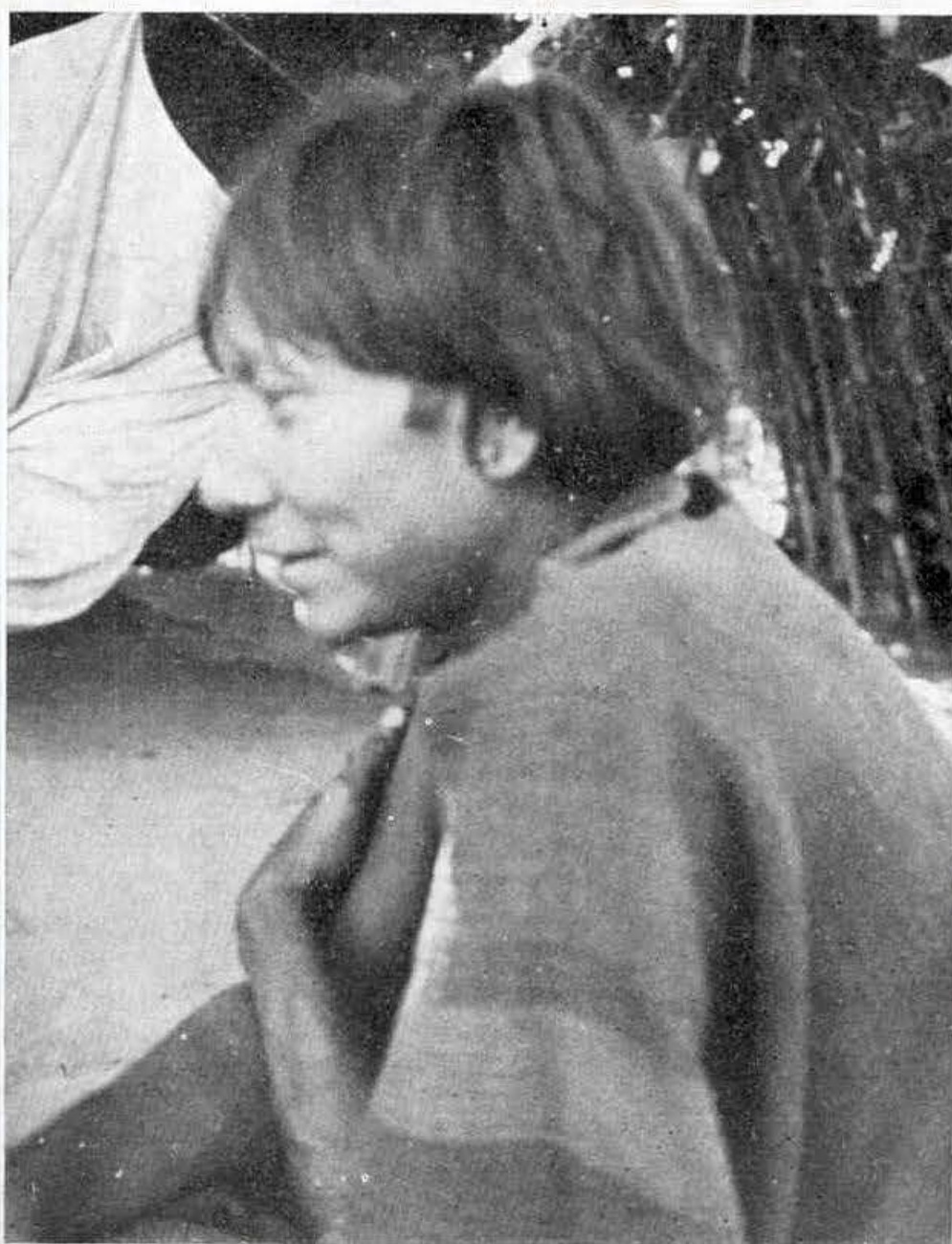



Foto 64 — Kamairahó.

sempre coberto com longo vestido de mulher obtido dos brancos, e por não trabalhar na roça. Meu companheiro Kegel, que havia presenciado a construção da aldeia, contou-me ter sido Kamairahó quem determinara sua localização mandando todos os homens preparar, primeiro, ao lado do lugar escolhido, uma grande roça destinada ao uso pessoal dêle. A casa de Kamairahó era a maior de Tampiitaua e tinha o maior número de habitantes. O poder político dêste líder foi pôsto a prova em 1932, quando outro líder que ao Rev. Kegel parecia ser do mesmo *status* que Kamairahó, virou seu adversário fundando com um têrço da população de Tampiitaua outra aldeia a pouca distância. No tempo de chuvas de 1932/33, os dissidentes voltaram depois de uma epidemia ter levado seu chefe e muitos companheiros. Não se seguiu nenhuma outra tentativa separatista, tendo êsse acontecimento robustecido a autoridade de Kamairahó. Eu mesmo tive uma demonstração dela quando procurei dados sôbre outras aldeias tapirapé e seus representantes na população de Tampiitaua.

Era o dia 25 de julho de 1935. Tinha eu ouvido falar que uma dessas aldeias fôra assaltada, há tempos, pelos Kayapó tendo seus habitantes

Foto 65 — Kamairahó.

se refugiado em Tampiitaua. Cautelosamente sondei o assunto com Kamairahó, perguntando-lhe, em especial, o nome daquela aldeia. Respondeu êste meu informante sempre loquaz que não o sabia, esquivando-se tratar de outros pormenores. Fui-me encontrar, então, com Maninohó (fot. 9 e 10) e, estando sòzinho com êle, consegui saber o que eu queria: o nome era Moytaua. Passei a perguntar-lhe quem dos atuais habitantes de Tampiitaua seria, ou não, procedente de lá. Maninohó respondeu de boa vontade. Inesperadamente, porém, enquanto enumerava os meus conhecidos, emudeceu, e a cada uma das minhas perguntas só dizia "hm". É que Marãromyó, a mulher de Kamairahó, havia se aproximado de nós, mas assim que se afastou, Kamairahó apareceu em pessoa para me perguntar de sopetão: "O que é Moytaua?" Fitando-o respondi: "Tu o sabes." Êle, porém, insiste na pergunta, o que me leva a apelar para Maninohó. Êste também afirma não saber, chegando o seu fingimento a ponto de me perguntar o significado de tal palavra. Súbito, então, parece perceber que Kamairahó, por intermédio de sua mulher, já está a par de tudo. Maninohó se levanta sem dizer mais nada e vai para casa. Kamairahó, da mesma forma, se retira. Isso foi ao meio-dia.

Ao pôr-do-sol, topei com Iravuy (fot. 66). Confirmou-me o que eu já sabia de Moytaua, indicando-me, ainda, os nomes de três outras aldeias extintas. Êste honesto informante e Manggambí (fot. 2), que se tinha juntado a nós, começaram, então, a enumerar os nomes dos Tapirapé

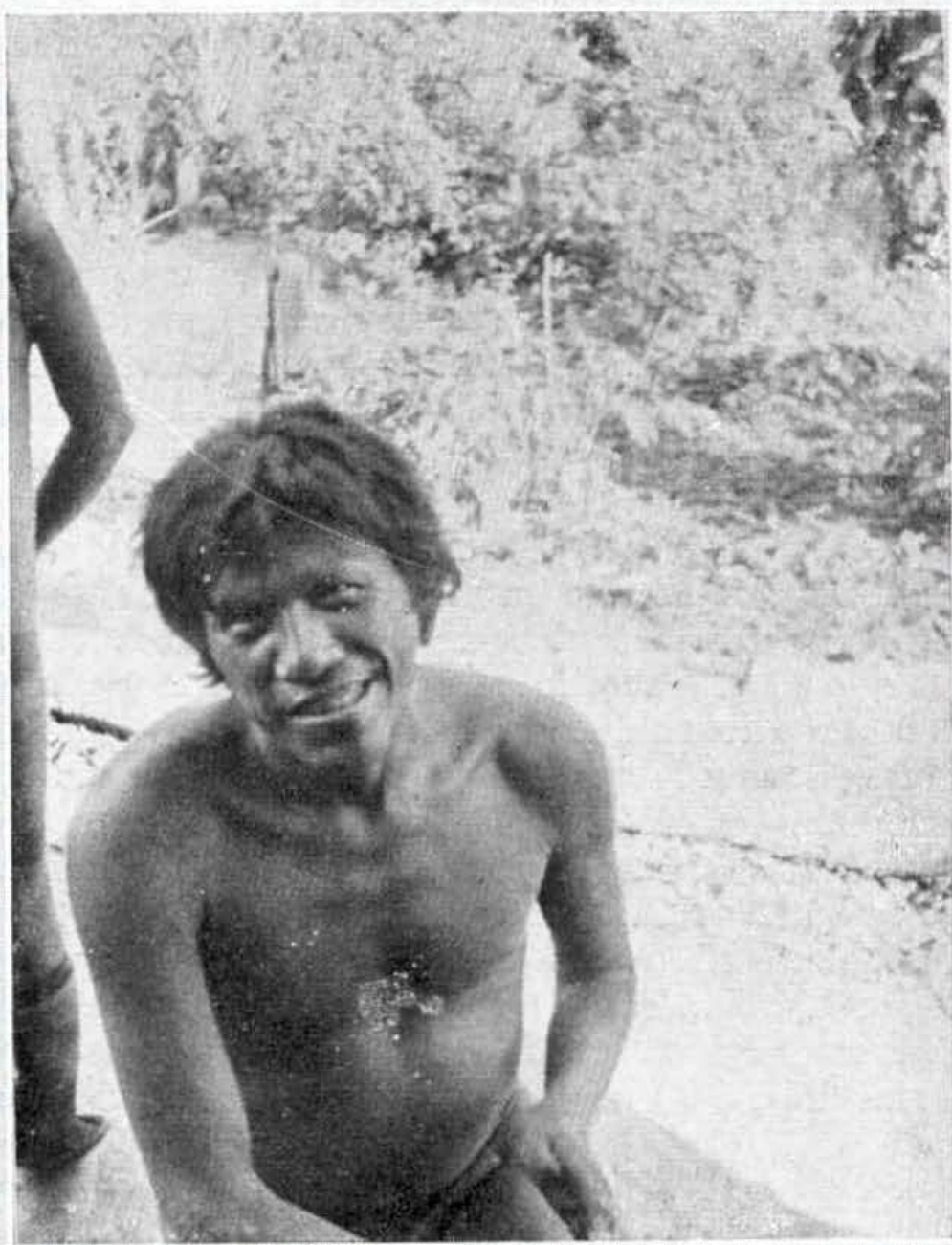



FOTO 66 — Iravuy, o mais simpático (cf. o seu sorriso, doze anos depois, em Baldus *12* fig. 5)

procedentes de fora. Estávamos no meio duma fértil pesquisa quando os meus interlocutores perceberam que Kamairahó se aproximava. Calaram-se imediatamente, e quando continuei perguntando na presença de Kamairahó, mostraram apenas um sorriso acanhado. Não obtendo mais respostas, comecei a citar os nomes dos habitantes de Tampiitaua, enumerando junto com cada um os nomes das outras aldeias. Kamairahó quer saber o significado dêstes últimos nomes. "Tu sabes," digo, fitando-o bem nos olhos. Êle agüenta o meu olhar e declara com ênfase: "Não sei de nada. Aqui está casa de Kamairahó. Aqui está só uma coisa. Aqui está Tampiitaua. Aqui está só uma coisa." Dirigindo-me a Iravuy, o mais sincero dos Tapirapé, cito novamente os nomes das outras aldeias perguntando o que êles designam. E Iravuy que, há poucos instantes, tinha explicado até o significado de cada um dêsses nomes, ri com embaraço e responde: "Não sei." Aí compreendo: o Kamairahó sussurando a cada momento que está com mêdo; conversando com meninos como se fôsse um dêles; pedindo-lhes gulosamente parte de sua comida; passando

na rêde o mais possível, rindo, comendo e brincando com a mulher; parecendo nunca trabalhar, mas sempre a olhar para dentro das panelas e a pedinchar; o sentimentalista e volúvel; o sempre suave pacifista aparentemente sem energia e vitalidade: êste Kamairahó tem tanto poder sôbre todos que basta a sua mera presença para fazer calar ou "tirar o corpo" mesmo aos varões mais íntegros como Iravuy e Maninohó. Kamairahó não conhece partidos nem tolera gente que lembre o nome de aldeia natal que não seja Tampiitaua; para êle, todos os Tapirapé presentes são daqui. Êle é o "homem forte", portanto. Aliás, muitos dos que vieram de Moytaua pareciam ser indesejáveis para os antigos Tampiitauaenses, fato que levaria aquêle chefe a exigir severa discrição, tanto mais que sua mulher também era de lá.

Kamairahó provou ter consciência da sua autoridade ao me dizer, um dia, em voz baixa: "Quando eu morrer e quando, então, Vuatanamy (fot. 7 e 11) fôr chefe, não será bom para os brancos virem para cá." Significava isso que Kamairahó, receptivo à nossa cultura, com seu eterno sorriso de diplomata, cortês até a servilidade, embora sabendo usufruir suas vantagens e conseguir seus lucros, dirigia não só a política interna de Tampiitaua, mas também a externa. Pois Vuatanamy, de fato, ocultava com esfôrço sua xenofobia e sòmente sorria quando tinha vontade de sorrir. Era um líder para o trabalho saindo freqüentemente da aldeia à testa duma turma de môços, enquanto Kamairahó ficava. Vi Vuatanamy limpar pessoalmente o chão ao redor da *takana* para os dançarinos não tropeçarem nas raízes. Observei também que Kamairahó mandava nêle por ocasião do grande cerimonial do dia 29 de junho, determinando-lhe o seu lugar e o início da festa.

À vista de tantas demonstrações da superioridade de Kamairahó, não é de estranhar que êle me parecesse ser o chefe principal. Ainda observações de diversas espécies, feitas pelo meu companheiro Kegel em visitas de anos anteriores, confirmaram isso. E Vuatanamy, desempenhando, igualmente, papel dirigente em certas oportunidades e rivalizando com Kamairahó ao ponto de evitar, quanto possível, encontrar-se com êle, levou-me a supô-lo ocupante do "cargo de vice-chefe" (Baldus *7* 81).

Wagley (*4* 23) declara: "Em matéria de chefia, discordo de Baldus", explicando: "Os Tapirapé não possuem chefes com autoridade fortemente centralizada. Em vez disso, encontram-se indivíduos respeitados, que modernamente são designados pelos Tapirapé com o têrmo português 'capitão'." (*ibidem* 22).

Esta discordância refere-se também à seguinte informação: "Antigamente, o filho mais velho do chefe tornava-se chefe depois da morte do pai, e o filho mais velho depois do primogênito tornava-se vice-chefe. O chefe, depois da morte do pai, toma, com o cargo, também o nome dêle. Por conseguinte, êste nome pessoal Kamairahó foi o nome de todos os antecessores do atual chefe." (Baldus *7* 81).

Na citada carta de junho de 1942, Wagley escreveu-me a respeito: "Concordo com você em serem os nomes hereditários e que passam como êles também o prestígio (como Kamairahó). Penso porém que são os

nomes e não a posição de chefe que são hereditários. O prestígio de um homem, como Kamairahó está 1) em seu nome (segundo informações de outros Tapirapé que deram-me a genealogia do atual Kamairahó que é um filho adotivo de outro de igual nome); 2) em ter sido tratado como 'favorit child' (chirikákantu), e por isso merecedor de muitos enfeites durante cerimônias especiais; 3) em ser o 'leader' (würan üwa) do grupo de idade da sua 'metade'; 4) em ser pagé e 5) por ser capaz de reunir em tôrno de si (em sua casa) um grande número de jovens casados com mulheres que êle K. chama de filhas ou que êle tenha 'criado'. Com relação ao poder de Kamairahó, fui testemunha, por muitas vêzes, durante o ano, que êle dava ordens aos seus partidários mas raramente à toda a 'aldeia' (como um todo). Por exemplo, quando a tribo mudou-se para o campo, durante a sêca, cada grande grupo foi com o seu 'leader' tais como Urukumu, Kamaira, Tanopão, etc. Um novo local para a aldeia fôra escolhido quando eu estava em Tampiitawa: houve muita discussão e finalmente o sítio preferido por Tanopãotxoa foi preferido e não o indicado por Kamairahó. Entretanto, concordo em ser K. o mais poderoso 'capitão' Tapirapé. O filho de sua irmã foi iniciado durante a minha permanência lá e êle vai herdar o nome de K. que já está trabalhando muito espertamente no sentido de preparar o prestígio do menino."

Respondi a Wagley em 15 do mesmo mês, com referência a Kamairahó: "É possível que seu poder tenha enfraquecido de 1935 a 1939. Êsse poder nunca foi muito aparente, só ficando perceptível pelo convívio íntimo com os índios. Como lhe contei, a minha rêde de dormir estava ao lado da rêde de Kamairahó, na casa dêle, durante todo o tempo que passei em Tampiitaua. Não tenho a menor dúvida de terem sido: êle o chefe supremo dos Tapirapé; Vuatanamy o vice-chefe; os outros 'capitães', como Tanupanchoa e Kamairá, talvez supremos nas suas antigas aldeias, mas só secundários (para não dizer: subalternos) em Tampiitaua. . . . Kamairahó era de fato o homogeneizador de Tampiitaua; êle firmou a unidade política e social da tribo e sua mentalidade refletiu-se tanto em todos os Tapirapé, que posso dizer, sem exagêro: êle determinou o *behaviours pattern* de todos."

O grupo social não precisava mesmo de um mandante único para controlar certos fatores desintegradores e tratar com estrangeiros? E os privilégios de Kamairahó como a sua roça preparada pelos outros e sua isenção de trabalhar?

Em todo caso, perscrutanto o meu diário em procura de semelhanças entre a posição de Kamairahó e a de Vuatanamy e as condições igualitárias para ambos, encontro os dois, apesar de alguma ascendência do primeiro sôbre o segundo, realmente expressando a dualidade tribal pela chefia das "metades cerimoniais". No mencionado dia 29 de junho, por exemplo, Kamairahó e Vuatanamy esperavam o nascer do sol ao lado de uma fogueira junto a suas casas. Assim estavam em simetria com a takana, centro da aldeia, e nos extremos da praça, por esta simultâneamente ligada e separada: disposição que era como um símbolo daquela dualidade. A êles se agregaram, formando dois grupos, os homens, as mulheres e as crianças que tinham dançado durante a noite. Mais tarde, Kamairahó e Vuatanamy

se uniram em frente da entrada da takana para aquêle, então, superintender o cerimonial em que êste, com o arco de festa na mão, conduzia as máscaras ao redor do grande edifício. De acôrdo com a dicotomia tribal, havia dois dêsses arcos enfeitados com tufos de penas de arara e branqueados com tabatinga. No dia seguinte, antes de se iniciar o canto e a dança de doze homens casados, metade dêles foi buscar tal arco na casa de Vuatanamy e outra metade um arco semelhante na casa de Kamairahó, ficando depois estas armas cerimoniais nas mãos dos chefes de canto colocados nas extremidades da fila dos doze. As referidas duas casas eram os pólos dêste festival e de outros: em diversas danças, os executantes se movimentavam, alternadamente, de uma delas para a outra. Havia mesmo uma dança que se realizou, primeiro, dentro da casa de Kamairahó e, depois, dentro da casa de Vuatanamy. Foi no dia em que Kamairahó fazia uma visita a Vuatanamy, na casa dêste (30 de junho). Fato significativo, pois os dois, inseparàvelmente interdependentes pelo sistema dicotômico, costumavam evitar-se o quanto possível. E havia outros laços, ainda, que os ligavam de maneira especial: havia Ampitania, a menina favorita da aldeia, que todos os dias dividia o seu tempo entre os dois que se revezavam em mimá-la o mais possível. A demonstração máxima da dualidade unida me foi dada, porém, quando, em 14 de julho, Kamairahó e Vuatanamy formavam par em dança de máscaras. Lado a lado, sòzinhos na vasta praça, os dois, esforçando-se ao extremo, pisaram impetuosamente o chão, cantando com vozes graves e irreconhecíveis pela sua potência. E, ainda, houve outro momento em que os dois se apresentaram tão emparelhados: foi quando, ombro a ombro, assistiram à minha despedida de Tampiitaua.

A problemática a respeito da chefia do grupo local já começa com o nome. Kamairahó e Vuatanamy eram designados como sendo *kampytaua*, acomodação do vocábulo português "capitão" à fala tapirapé. Em vão tentei descobrir um têrmo genuìnamente indígena que os definisse como os dois líderes da aldeia, pois outros homens também eram chamados *kampytaua* desde que gozassem de algum prestígio, bem como os seus filhos e filhas. Da mesma forma, outros habitantes de Tampiitaua também se atribuíam a si e a outros tal designação, talvez por se julgarem merecedores dessa distinção.

Meu companheiro Kegel e eu éramos assim chamados, o que não acontecia com o nosso camarada nordestino Daniel. Como eu tinha chegado usando polainas de couro, estas foram classificadas como sinal externo da minha dignidade. É como me explicaram, os "principais" kampytaua (mencionaram expressamente Kamairahó, Vuatanamy e, também, Urukumy) usaram até a puberdade, como as meninas até o dia da tatuagem, tamankurá ao redor dos tornozelos, ao passo que outros meninos tapirapé usavam, como os homens, só tamankurá de joelhos e antebraços.

É possível que isso seja uma referência à instituição da criança favorita, considerada por Wagley (*4* 22-23) como um dos caminhos para adquirir prestígio. Observa êste autor (*ib.* nota 23) que tais crianças são, "em sua maioria", meninos, "se bem que, na memória dos informantes, haja lembrança de meninas selecionadas para êsse tratamento. Na aldeia,

há usualmente duas 'crianças favorecidas' do sexo masculino, uma para cada metade."

Em 1935, a criança favorita era uma só e de sexo feminino: Ampitania. Digno de nota é que, como vimos acima, ela tinha de dividir-se oscilando entre Kamairahó e Vuatanamy com o aparente propósito de preencher as funções de uma criança favorita para cada metade tribal. Distinguia-se das outras crianças pela posse de maior quantidade de contas, por andar sempre enfeitada com elas, por sua graça infantil e pela grande expressividade de sua dança. Ao revê-la em 1947, estava ela casada, vivendo na mesma casa com a viúva de Kamairahó e com Kamairahoí, filho da irmã dêste.

A recepção festiva com *kauí* e petiscos que Ampitania e sua "mãe", me ofereceram por ocasião da minha segunda visita, era como se elas quisessem dizer: sabemos que *noblesse oblige.*

As tendências mencionadas para diferenciação social lembram as observações de Galvão (*3* 20) sôbre tribos do alto Xingu, referentes a "camára" e "capitão", palavras que, segundo êste autor, são de uso corrente entre aquêles índios, sendo a primeira, provàvelmente, corruptela de "camarada", empregado. Escreve que, entre os xinguanos, "é universal a distinção dos indivíduos de uma aldeia em *camára* e *capitães*. Os primeiros, que formam a grande maioria, são os indivíduos comuns; os últimos, uma pequena elite de líderes ou chefes de grupos familiares. Observa-se, porém, um contraste relativo a essa discriminação entre mulheres e homens. Entre as primeiras existe um número maior de *capitães*, que se distinguem das demais, as *camára*, por uma tatuagem — dois ou três círculos prêtos em volta dos pulsos e as mesmas linhas na parte superior dos braços. Essas *mulheres-capitães* descendem, em linha direta, de líderes apontados como *capitães*. A maioria delas está casada com homens *camára*, e o seu *status*, aparentemente, não se transmite aos filhos. Não observamos a existência de prerrogativas ou distinções que as destaquem das mulheres comuns. O título, porém, lhes garante uma situação de prestígio. Os homens *capitães* são poucos, e seu número, em regra, coincide com o de chefes de famílias extensas, quatro a seis em cada aldeia. Êsses indivíduos não se distinguem dos demais por qualquer tatuagem ou distintivo especial. Apenas observamos o uso, por parte do *capitão* da aldeia, de uma braçadeira feita do couro de onça preta. Suas prerrogativas são, porém, definidas: participação no conselho diretor da aldeia, autoridade sôbre os *camára* de seu grupo familiar, orientação ou função destacada na organização dos cerimoniais". (*ibidem*).

Embora os dados de Galvão, especialmente os referentes às "mulheres-capitães", pareçam acentuar, mais do que os meus a propensão para "estratificação social" (cf. Baldus e Willems 95-97), a vocação para a hierarquização é a mesma entre os Tapirapé e os índios do Xingu. É verdade que Galvão (*3* 21), discípulo de Wagley, repete literalmente no tocante aos xinguanos o que seu mestre afirmou com referência aos Tapirapé, isto é, que não possuem "autoridade fortemente centralizada". Acrescenta: "As próprias regras que determinam a sucessão ou transmissão do status de *capitão* (chefes de grupos familiares e chefe de aldeia) nos pareceram frouxas" (*ib.*). Mas as seguintes palavras de Galvão (*ib.*) poderiam referir-se também à situação de Kamairahó em 1935: "No caso do capitão da aldeia, o reconhecimento público de um prestígio superior ao dos demais, o coloca em posição de agir indiretamente sôbre os diversos grupos familiares. Sua capacidade de mando é tanto maior quanto a sua habilidade em obter a boa vontade e a cooperação dos outros *capitães*."

Enquanto eu não encontrei, na língua tapirapé, designativo para "chefe" ou sinônimo da corruptela "kampytaua", Galvão (*ib.* 19) indica para uma língua tupí do Xingu, o kamayurá, o têrmo *morerekwát* como correspondente de "capitão". No vocabulário guajajara de Roberts e Symes (220), lemos: "chefe: muruichau, ruihau". Das variantes dêstes têrmos e de "tuxaua" em outras línguas tupí já tratei detalhadamente em 1939 (Baldus e Willems 224-227).

Florestan Fernandes (*1* 270-271), analisando os dados dos quinhentistas e seiscentistas sôbre os Tupinambá, chega à conclusão de que "qualquer indivíduo que ocupasse o *status* de grande guerreiro era considerado apto para liderar certas ações coletivas ou para desempenhar um papel de relêvo nas reuniões do conselho de chefes. A questão, entretanto, é muito delicada e complexa. O tipo de liderança exercida por tais chefes assumia característicos peculiares, de acôrdo com as situações enfrentadas pelos agrupamentos e seus líderes. Os dois extremos estão representados no líder da expedição guerreira e nos membros do conselho de chefes. Aquêle chegava a impor sua influência e autoridade a um considerável número de grupos locais, como aconteceu com *Cunhambebe* e *Japy-açú*. O segundo, o conselho de chefes, abrangia efetivamente todos os indivíduos de determinado *status*: os *Aua* e os *Thuyuae*. Teòricamente, tratava-se de uma organização política igualitária, aparecendo seus membros como meros intérpretes da tradição. Na política, alguns líderes de prestígio excepcional, de idade bastante avançada, e os velhos em geral conseguiam reunir em suas mãos todos os meios de dominação." Acrescenta o mesmo autor (*ib.* 272): "Cada grupo local contava, pelo menos, com um chefe, principal ou murubixaba." Observa, por fim, ser "provável que os chefes Tupinambá gozavam de alguns privilégios", mencionando, entre êstes, o de dar "as boas-vindas aos visitantes" (*ib.* 278).

Parece, portanto, que, em matéria de chefia, havia certas semelhanças entre os Tupinambá e os Tapirapé, embora não tenha encontrado entre êstes nem líder guerreiro nem gerontocracia.

Hans Dietschy (*4*) escreveu um artigo sôbre a chefia entre os Karajá, mostrando, principalmente, as dificuldades em esclarecer, em definitivo, o assunto. Suas informações recebidas em 1954 e 1955 no grupo meridional (aldeia de Santa Isabel) indicam a existência de dois tipos diferentes de líderes, *ioló* e *ixãdinãdú*, que, em princípio, são próprios de cada aldeia karajá ("Jedes Dorf habe eigentlich beide Ämter.") (*ib.* 174). Contraditória, porém, é a questão sôbre quem dos dois "manda" e quem "fala" (*ib.* 174-175). O mesmo autor (*ib.* 171) cita os dados obtidos por mim, em 1935, no grupo setentrional (aldeia de Beroromandú, perto de Santa Teresinha) (Baldus *7* 82-84), segundo os quais não havia, entre êstes Karajá, chefes institucionalizados, mas só *ioló* e "capitães" nomeados pelos dominicanos de Conceição. "O *ioló* é o menino mais bonito da aldeia. Fica em casa, desde pequeno até o casamento, não precisa trabalhar, e todos o enfeitam. Come tão pouco como você, porque você é um capitão dos cristãos, e os outros cristãos comem muito, mas o capitão dêles come pouco. A mãe dá de comer ao *ioló*. Há, de cada vez, só um *ioló* na aldeia. Seus parentes dizem: Êle tem de ser *ioló*, e então êle é *ioló*. O *ioló* pode ser de qualquer família. Não tem nada a ordenar, e ninguém lhe obedece. Só tem que ser bonito. Em quase tôdas as aldeias havia *ioló*. Agora não há em Beroromandú" (*ib.* 83).

Como dados inéditos posso acrescentar que, segundo os mesmos informantes do grupo setentrional, Santa Isabel, aldeia do grupo meridional, tinha, naquele tempo, dois *ioló*, "por ser aldeia grande", e que o têrmo escrito por Dietschy, em alemão, *ischãdinãdú* (o que vem a ser *ixãdinãdú* em grafia portuguêsa), pronuncia-se *ixadynundú* e significa "chefe dos brancos" ou "chefe feito pelos brancos".

Lipkind (*2* 186), que, três anos depois daquela minha primeira visita ao Araguaia, trabalhou principalmente no grupo meridional dos Karajá, escreve: "Every village has one or more ioló, children of chiefly line, designated by the chief for preferential treatment by the membres of the village. The chief names the ioló who is to succeed him or, if

he fails to do so, the village makes the choice at his death. Girls of chiefly line are similarly chosen for preferential treatment; each of them is kown as the 'hidden woman'." Com referência ao "chefe da aldeia" acrescenta o mesmo autor (*ib.*): "The chief has no coercive powers but directs the village by recognizing the will of the majority in such matters as the selection of camp and garden sites and the announcement of a move at change of season. His principal function is to act as peacemaker, and people readily submit to his adjudication." Apesar destas informações, Lipkind não indica designativo karajá para "chefe da aldeia".

Segundo Krause (*2* 432), "chefe" ("Häuptling") é *deridó* no grupo meridional e *idjäó* no grupo setentrional, significando o primeiro têrmo também: "o melhor lutador" ("Bester Ringer"). Em Santa Isabel, um informante de Dietschy (*4* 174) falou em "deridú" como "ajudante" do ixãdinãdú nas festas, e outro o classificou como "futuro ioló", identificando-o, por fim, com ioló, que, "na qualidade de deridú, ajuda a dirigir a festa" ("deridú sei ein künftiger ioló — ein ioló sei immer auch deridú —, und als deridú helfe er, das Fest zu leiten").

Afirma Krause (*2* 322) que o cargo do chefe da aldeia karajá é herdado pelo filho ou, se não houver filhos, por uma das filhas. Dietschy (*6* 46) escreve: "La succession héréditaire des chefs va dans la ligne patrilinéaire, un petit-fils étant choisi comme candidat, en cas de carence une petite-fille."

Entre os privilégios dos chefes, menciona Krause (*2* 322): "Não trabalham na roça, nem caçam; além de tartaruga e tracajá, só pescam tucunaré, pintado e pirarucu." Acrescenta (*ib.* 323): "Forasteiros são recebidos e hospedados pelo chefe." No dizer de um informante de Dietschy (*4* 175), "um 'chefe' tem duas roças, sendo que outros trabalham ao lado dêle e para êle nestas roças."

Procurando nos citados dados sôbre os Karajá semelhanças com os Tapirapé, podemos encontrá-las tanto na instituição da criança favorita (ioló, respectivamente chirika-kantú), como também em certos aspectos da chefia da aldeia, se para isso consideramos as minhas observações sôbre Kamairahó, especialmente no que dizem respeito a receber hóspedes, não trabalhar e ter roça feita por outros. Para dificultar ainda mais a solução do problema da hereditariedade, contribui, em ambas as tribos, a desintegração das famílias em conseqüência da despopulação.

De acôrdo com sua instituição de metades tribais, o grupo local dos Kayapó do norte tem dois chefes chamados benadióro (Dreyfus 77). A adesão de um homem a determinada metade é espontânea, embora a personalidade do respectivo chefe desempenhe, nesta oportunidade, papel importante na tomada da decisão (*ib.*). O benadióro deve possuir "certaines qualités de prestige et de commandement et savoir se faire respecter de ses sujets." (*ib.*) Tratando da sucessão dos chefes de metade, Dreyfus (78) dá exemplos de dois modos, um herdando do avúnculo e outro por competição. Com isso, êsses Gê desenvolveram, portanto, os dois tipos de status estabelecidos por Linton (135): o atribuído e o adquirido. Conforme as funções principais das metades kayapó, seus chefes tomam a iniciativa nas atividades econômicas; mas têm a seu cargo também "les relations extérieures" e a direção das expedições guerreiras (Dreyfus 78). Sôbre roças especiais e o cultivo delas lemos: "Outre les jardins familiaux, il existe deux vastes plantations appartenant aux chefs des moitiés masculines et cultivées par leurs partisans. En contre-partie de ce travail, chaque homme reçoit une part de leur récolte en cas de disette ou au moment des grandes fêtes." (*ib.* 28). O que, especialmente, lembra a situação de Kamairahó e Vuatanamy em Tampiitaua são as provas dadas pela etnóloga francêsa (*ib.* 79) de que, no grupo local dos Kubénkrankegn estudado por ela, um dos dois chefes tinha mais prestígio do que o outro.

Como traços comuns da chefia de aldeia aparecem, entre os Tapirapé, Tupinambá, Karajá e Kayapó, o encargo de receber hóspedes e, entre os Tapirapé, Karajá e Kayapó, a posse de roças especiais.

Divisão sexual de trabalho e *status* da mulher

A divisão de trabalho entre os sexos se impõe aos Tapirapé desde a mais tenra idade. Começa com um arquinho nas mãos do menino e com minúscula peneira para uso da menina. Os petrechos dos adultos aparecem em miniatura entre as crianças, aumentando seu tamanho de acôrdo com o crescimento dos donos. É um desenvolvimento de tanta continuidade que parece destinado a encobrir qualquer divisão de trabalho por gerações.

Pelo mesmo processo, porém se acentua cada vez mais a separação dos sexos, não podendo um dêles ter a tarefa do outro. Esta diferenciação consolida, simultâneamente, a interdependência de homem e mulher. Cabendo exclusivamente a esta o trabalho de cozer os alimentos, o homem depende dela para comida cozida. Sem mulher, portanto, êle se vê obrigado a andar pedindo comida a parentes e amigos. Tal circunstância, aparentemente, contribuiu para tornar Manggambí (109) e Maäyma (27), homens abandonados pelas espôsas, nos principais pedinchões da aldeia. Convém lembrar que as mulheres têm a exclusividade também da fabricação das panelas de barro e de tudo que é feito no pilão e por fiação. Sem elas, o homem não tem farinha de mandioca, úrucu para se pintar, tamankurá, rêde para se deitar. Por outro lado, é êle, o homem tapirapé, que adquire o sustento para a família, caçando, pescando, derrubando árvores, plantando e, ainda, levando a carga às costas; que constrói a casa e que, além de executar todos os trabalhos pesados, trança cêstos, fabrica os instrumentos de madeira da mulher, como pilão e o fuso, e cultiva para ela as cabaças.

Se considerarmos esta interdependência dos sexos produzida pela divisão de trabalho como fator de integração social, é de se perguntar o que devemos pensar quando Henry (16) escreve dos Xokleng (chamados por êle de "Kaingáng") que "it is no disgrace for a man to cook or do anything a woman does . . ." ? Será que foi isso sempre assim entre êsses silvícolas de Santa Catarina ou indica mudança cultural entre os sobreviventes recolhidos pelo Serviço de Proteção aos Índios ao Pôsto Duque de Caxias e lá visitados pelo etnólogo norte-americano trinta anos após a pacificação ?

Examinando os efeitos do contato com os brancos sôbre a divisão de trabalho indígena, isto é, o eventual deslocamento dos limites de deveres e direitos neste sistema e a perturbação dêste pela conseqüente emancipação do indivíduo, somos levados a pensar, também, na introdução de ferramentas e outros produtos da nossa indústria. O uso de facões e machados de aço em vez de machados de pedra atinge a distribuição de tempo e gasto de fôrça para determinadas tarefas, tornando desnecessárias certas outras. É preciso dizer, porém, que entre os Tapirapé de 1935, essas modificações na execução do trabalho, aliás restritas ao trabalho masculino, não parecia ter causado desequilíbrio cultural. Mesmo a oposição entre as tendências a favor da aproximação dos brancos e contra ela, desenvolvidas concomitantemente com a mudança da cultura assim provocada, não chegou a perturbar a sociedade inteira, a não ser uns poucos indivíduos.

Um quadro comparativo da divisão de trabalho entre oito tribos brasileiras e paraguaias por mim visitadas (Baldus *7* 142) mostra notáveis diferenças e semelhanças. Levar cargas pesadas é tarefa exclusivamente masculina para os Tapirapé e Karajá, feminina para os Borôro, Xamakóko, Kaskihá e Guayakí, e de ambos os sexos para os Kaingáng e Terêna. As semelhanças entre os Tapirapé e Karajá, por um lado, e os Xamakóko e Kaskihá, por outro, talvez possam ser explicadas, em parte, pelo parentesco cultural de vizinhos diretos, aquêles na bacia do Araguaia e êstes no nordeste chaquenho. As semelhanças entre os Kaingáng e Terêna talvez representem a fase da mudança cultural produzida pelo contato conosco. Os Borôro do planalto mato-grossense e os Guayakí do *hinterland* da margem paraguaia do Alto Paraná têm em comum pertencerem a culturas classificadas por certos etnólogos como caçadoras, nas quais o homem precisa andar sem embaraço para poder correr e lutar à vontade, enquanto a mulher transporta nas marchas as grandes cargas e os filhos. Convém lembrar que Julian H. Steward reuniu tais culturas no volume I do *Handbook of South American Indians* sob o título "The Marginal Tribes", incluindo as seis tribos acima mencionadas nas quais levar cargas pesadas é tarefa da mulher ou de ambos os sexos; colocou, porém, as tribos para as quais essa tarefa é exclusivamente masculina, isto é, os Tapirapé e os Karajá, no volume III intitulado "The Tropical Forest Tribes".

Nestas duas tribos, a tendência a eximir a mulher dos trabalhos mais duros manifesta-se também nas tarefas de buscar lenha e retirar mel de árvores, sendo que aquela é também masculina entre os Terêna e de ambos os sexos entre os Guayakí, feminina entre as restantes quatro das oito tribos em aprêço, ao passo que entre tôdas elas só os Borôro designam melar como obrigação da mulher.

É curioso notar, ainda, as semelhanças e diferenças no tocante aos trabalhos que exigem menos fôrça física: trançar e fiar. Fabricar cêstos e outros trançados compete ao homem entre os Tapirapé e Karajá, à mulher entre os Borôro e Guayakí, a ambos os sexos entre os Kaingáng, Kaskihá e Terêna, sendo que entre os Borôro ambos os sexos improvisam bôlsas de caça de uma fôlha de palmeira. Fiar é trabalho feminino entre os Tapirapé, Karajá e Kaskihá, masculino entre os Borôro; por lapso figura também como masculino entre os Terêna no quadro comparativo acima citado (Baldus *7* 142); mas já em 1770, Sánchez Labrador escrevia que entre os "Chanás" aos quais êle chama de "hermanos" dos Terêna (II 274), a mulher é quem fia (*ib.* 259); acêrca dos Terêna modernos, informa Fernando Altenfelder Silva (295) que a fiação é tarefa feminina, sendo que os heróis gêmeos do mito da criação, ao estabelecerem a divisão sexual de trabalho, dão o fuso às mulheres (*ib.* 294).

Significativamente, entre as oito tribos em aprêço, compete ao homem cortar madeira, caçar e pescar com flecha, a ambos os sexos colhêr alimento vegetal silvestre e apanhar pequenos animais, à mulher cozer, trazer água e fabricar vasos de barro. A respeito desta última atividade, os Kaingáng ficaram com um ponto de interrogação no citado quadro comparativo publicado em 1937; dez anos depois, porém, tive ensejo de verificar, em

Icatu, que os potes de barro característicos dos Kaingáng paulistas são obra feminina.

O quadro comparativo da divisão de trabalho mostra, portanto, que o maior grau de semelhança existe entre os Tapirapé e os Karajá e, com isso, um parentesco cultural que distingue estas duas tribos consideràvelmente das outras seis, exprimindo-se, principalmente, no cuidado de deixar as tarefas mais pesadas a cargo do homem. Como característica disso mencionamos, ainda o fato de serem, entre os Tapirapé e Karajá, a casa construída pelo homem e os enfeites de crochê produzidos pela mulher. Tão grande é a semelhança na divisão de trabalho de ambas as tribos que as maiores diferenças nela se referem a traços culturais peculiares a cada uma delas como, por exemplo, o estôjo peniano tapirapé ou o traje feminino karajá.

Entre os Kayapó, a parte da mulher na divisão de trabalho é bem mais dura do que entre os Tapirapé e Karajá. Segundo Dreyfus (33), compete a ela levar, nas marchas, tôda a carga, enquanto "Les hommes, eux, ne portent que leur armes et, quelquefois, les enfants fatigués de marcher." Uma fotografia (*ib.* fig. 7) mostra uma Kayapó que anda segurando com a mão esquerda uma criança sentada a tiracolo e com a direita uma panela, carregando, ao mesmo tempo, com uma faixa sustentada na testa, enorme montão de lenha nas costas. A mesma autora (*ib.* 24) menciona, daquela tribo gê, "Huttes fragiles et provisoires, construites par les femmes", e escreve (*ib.* 27): "La division du travail agricole, par sexe, n'est pas chez eux, aussi rigoureuse que chez d'autres Indiens du Brésil. Les hommes jouent un rôle important non seulement dans l'abattage des arbres et le brûlage des sols, mais dans la plantation même et l'ensemencement. Les femmes, de leur côté, quotidiennement affairées aux jardins, peuvent, à l'occasion, abattre les arbres et participer à la mise à feu." Como entre os Tapirapé e Karajá, porém, também entre os Kayapó os trançados são feitos pelo homem, a fiação e o crochê pela mulher (*ib.* 37; Krause *2* 387).

A divisão de trabalho dos Tupinambá foi analisada por Florestan Fernandes (*1* 109-122; *2* 291-292), que conclui: "A mulher suportava uma carga extremamente pesada no sistema de ocupações" (*2* 292). Nisto, os antigos Tupí da costa se distinguem essencialmente dos Tapirapé e Karajá. Bem elucidativa a respeito é uma xilogravura de Hans Staden (m 4, q 2; reproduzida em Fernandes *1* 110), que mostra mulheres tupinambá transportando volumosas cargas da mesma forma como a acima mencionada mulher kayapó, isto é, nas costas e seguras por uma faixa sôbre a testa. Aliás, Fernandes (*1* 113), baseado em declarações expressas de outros autores da época, especifica que as mulheres tupinambá tinham não só trabalhos mais penosos, mas ainda ocupações mais numerosas do que os homens, e comenta êste duplo aspecto dizendo: "Tôdas as comparações feitas pelos nossos cronistas tendem a pôr em evidência êstes dois fatos." Convém notar, porém, que entre os Tupinambá, à moda dos Tapirapé e Karajá, a mulher fiava algodão e produzia trabalhos enodados (Léry 274-275, Soares de Sousa 378, Abbeville 309 v), enquanto o homem trançava cestos (*ib.* 308 v).

Fernandes (*1* 243) declara que "As ocupações femininas eram apreciadas pelos Tupinambá, de acôrdo com sua escala de valores sociais, como ocupações secundárias, impróprias senão para as mulheres." Isto parece compreensível numa sociedade cujo padrão de comportamento é essencialmente de guerreiros, mas não deixa de ser o ponto de vista masculino, o dos homens tupinambá, o dos cronistas, todos homens, e, afinal de contas, o do autor dessa frase conclusiva. Teriam as mulheres tupinambá que, segundo Fernandes (*1* 114), faziam "todos os trabalhos hortícolas, desde o plantio e a semeadura até a conservação das roças", concordado em reconhecer como "primárias" as ocupações masculinas? O padrão de comportamento da sociedade tupinambá não era, também, essencialmente de lavradoras?

Mas Fernandes afirma (*1* 243): "O sexo predominante era o sexo masculino. Na verdade a cultura Tupinambá assegurava às mulheres certos direitos, que pràticamente lhes concediam alguma independência em relação ao marido e bastante segurança. A mulher dispunha, como foi visto acima, de diversos meios de influenciar o comportamento dos maridos. Em último caso, reconheciam-lhe, mesmo, a faculdade de tomar a iniciativa na ruptura dos laços matrimoniais. Contudo, parece-me muito mais importante a própria situação do marido no grupo de parentes da espôsa. A matrilocalidade e a solidariedade no grupo de parentes, especialmente no grupo dos *siblings*, desenvolviam condições especiais de segurança para as mulheres. Além disso, elas tinham sua horta particular, e, quando possuíam muitos filhos, adquiriam fontes seguras de provimento regular de víveres, deixando de depender do marido quanto à sua subsistência. Mas, é óbvio, não se deve exagerar a importância dêsses aspectos da vida tribal. Ao contrário, é muito provável que as garantias e as condições de segurança, concedidas às mulheres na sociedade Tupinambá, representavam meios informais de preservação do equilíbrio do sistema de relações sociais. Em outras palavras, tais garantias e condições de segurança devem ser encaradas como objetivações da distância social existente entre o homem e a mulher, e não como fatôres de seu retraimento. O *status* da mulher em nada se beneficiava com isso, pois êle próprio constituía uma conseqüência da observância e do funcionamento normal dos referidos padrões de comportamento."

O mesmo autor (*ib.* 244-245) representa em diagramas o *status* masculino e o *status* feminino entre os Tupinambá a fim de evidenciar a inferioridade dêste último; a mulher não chega a ser chefe de maloca, cacique, líder guerreiro, pajé e ancestral, mas, além de espôsa, pode tornar-se, apenas, curandeira e espírito, sendo, portanto, excluída da sociedade sobrenatural dos antepassados (*ib.* 246-247).

Também entre os Tapirapé, a mulher não era chefe do grupo residencial ou local. Êstes índios não realizavam expedições guerreiras. Quanto ao pajé, contaram-me em Tampiitaua ter havido pajés femininos (cf. também Wagley *4* 15-16); mas é possível que se tratasse de "curandeiras" e não de xamãs viajantes para a casa do Trovão. A êstes, sem dúvida, Wagley (*6* 255) se refere quando escreve: "Only shamans and culture heroes continue after life in the form that they had on earth", frase esta que pode ser interpretada como alusão à "sociedade sobrenatural dos antepassados".

Sinal do predomínio do homem tapirapé é o dever dêle de ser sempre o forte, tanto na luta material pela aquisição do sustento, como na luta espiritual com o sobrenatural. Assim, tem o homem a obrigação de fornecer

à mulher quase todos os víveres vegetais e animais, bem como todos os utensílios trançados e feitos de madeira. É êle também que a protege contra todos os inimigos visíveis e invisíveis. Reconhecendo a predominância masculina como institucionalizada, ninguém na aldeia protesta quando o marido surra a mulher. Cabe a esta aceitar, caladamente ou chorando baixo, a surra que costuma ser qualificada como sanção aplicada àquela que faltou aos seus deveres. Destaca-se entre êstes a preparação dos alimentos. Aliás, já a tradicional maneira de a mulher se sentar com as nádegas diretamente no solo, enquanto o homem sempre permanece em posição mais alta, seja acocorando-se sem tocar no chão, seja sentado num tronco de madeira, num banquinho ou na rêde, tem para nós alguma coisa de significativo com relação à submissão feminina.

Esta, porém, como vimos no capítulo anterior, tem seus limites. Apesar de todos os traços de aparente superioridade masculina, são raros os maridos prepotentes, os que ousam bater na mulher. Há mulheres que reagem a tal agressão abandonando o marido ou brigando com êle violentamente e, não raro, afugentando-o. Como entre os antigos Tupinambá, onde, aliás, também aconteceu o marido surrar a mulher (Anchieta *3* 628; cf. cap. XI), ambos os sexos podiam tomar a iniciativa para o divórcio (Anchieta *2* 448 e 449), assim também ocorria entre os Tapirapé. Igualdade para homem e mulher observei, outrossim, em Tampiitaua, a respeito das iniciativas para o amor e no uso de miçangas que alternadamente enfeitavam o pescoço do marido e de sua espôsa. Pode ser, porém, que êstes sejam aspectos de recente mudança cultural.

Uma palavra, ainda, sôbre o fato de terem certos homens mais de uma mulher. Analisando a poliginia tupinambá, referida pelos cronistas, Fernandes (*1* 202) aponta seu caráter "ocasional", mostra-a como "símbolo e fonte de prestígio" do marido (*ib.* 203), indica sua "conexão causal" com "o sistema tribal de relações econômicas" (*ib.* 204) e menciona, ainda fatôres de "ordem demográfica e fisiológica" (*ib.* 205); nada leva a supor que ela desprestigiou a mulher, principalmente, porque, às vêzes, foi esta mesma que procurou novas companheiras para o marido (cf. *ib.* 204). De modo igual, a biginia excepcional dos Tapirapé também não entra em cogitação ao encararmos o *status*.

As diferenças de *status* entre a mulher tapirapé e karajá são evidentes. Já Krause (*2* 322-323) nos fala de mulheres karajá na chefia da aldeia. Dietschy (*6* 46) confirma isso em relação à sucessão hereditária dos chefes, "un petit-fils étant choisi comme candidat, en cas de carence une petite-fille". Em 1935, observei ser impossível empregar homens desta tribo como remadores sem terem obtido, antes, autorização de suas mulheres. Diversas vêzes, procurando combinar serviços de um Karajá, nada consegui sem a permissão da mulher, temendo eu, de antemão, uma recusa. Para os moradores brancos do Araguaia isso não constituia novidade alguma. Hermano Ribeiro da Silva (136) relatou naquele ano o seguinte no tocante aos Karajá: "A mulher domina o esposo, qualquer resolução deste depende em última instancia da approvação daquella." O meu informante Dyuasá, aliás, Loriano Novo, da aldeia sulista de Beroro-

mandú (cf. Baldus *7* 187-188) disse-me que a maioria dos homens bate na mulher quando estão com raiva, mas, quando serenos, lhe obedece. Se o homem se enfurece a ponto de até bater, a mulher, de mêdo, não reage. Mas ela em geral tem a última palavra nas discussões sendo como mencionei no capítulo anterior, excepcional o marido agredi-la fìsicamente. É verdade, houve o caso de um Karajá cuja mulher tinha fugido e que, quando regressou, foi mandada por êle para o mato para "passar fome durante três dias". Uma punição a prazo como esta não me parece, porém, combinar com a índole geral da tribo remeira do Araguaia. Mais significativo é o que Ribeiro da Silva (136) observa a respeito das espôsas karajá: "Protegidas assim pelas circunstancias do costume tradicional, subvertem-se não raro em feras perigosas, e é espectaculo emocionante vê-las a surrar os musculosos latagões, que apenas se defendem da pancadaria." Quando, em 1947, estive naquela tribo, uma das especialidades das mulheres era puxar brutalmente a longa cabeleira do marido.

Não é de estranhar que a prepotência feminina contribuisse para criar, entre os Karajá, uma tendência a idealizar o estado de solteiro, o "Junggesellenideal" do qual nos fala Krause (*2* 190). Êste viajante de 1908 atribui a falta de vontade de casar à obrigação do marido de fazer todo o trabalho duro (*ib.* 160, 190, 280, 325; cf. cap. XI) e declara como sendo raras as brigas conjugais (*ib.* 325); mas não deixa de descrever algumas e em uma delas já figura a mulher que puxa o cabelo do marido. Não há dúvida de que o jovem casado, morando em casa dos sogros, tem de trabalhar, às vêzes, também por êstes (Dietschy *7* 41). Como já dissemos compreende-se que em tais circunstâncias a iniciativa para amor e para o casamento parta, freqüentemente, das môças (*ib.* 42). Vi que muitas delas namoravam ativa e meigamente.

As possibilidades da mulher Karajá na chefia da aldeia e da casa parecem, portanto, indícios de um *status* superior ao da mulher tapirapé. Digno de nota é, ainda, o fato de esta poder entrar na takana e ver as máscaras ali guardadas, ao passo que à mulher karajá é vedada a entrada na casa dos espíritos mascarados. Já em 1888, Ehrenreich (*1* 37) soube desta diferença entre as duas tribos. Quando em 1947, conversei a respeito disso na aldeia de Santa Isabel, meu informante Ataú disse que as mulheres tapirapé estão nuas por terem visto as máscaras na casa dos homens, e nuas ficariam também as mulheres karajá em tal caso. Essa versão sôbre a origem da nudez da mulher tapirapé foi confirmada por outro informante, Däauore. Alude, provàvelmente, à punição dada à môça curiosa que espia o interior do rancho secreto, ter de entregar-se aos homens reunidos em determinado lugar, norma já referida por Ehrenreich (*ib.*) e, quase sessenta anos depois, por aquêles habitantes de Santa Isabel. Aliás, quando, por ocasião da minha visita a esta aldeia, desembrulhei uma máscara ypé trazida de Tampiitaua, os homens se apressaram a afugentar as mulheres pedindo-me para não deixá-las ver. Difícil é saber se o esoterismo karajá significa "protesto masculino" ou simplesmente a intenção de afastar a mulher do contato sempre perigoso com o sobrenatural, com o que o homem também comprovaria sua superioridade

na qualidade de protetor. Seja como fôr: comparado o *status* da mulher karajá com o da tapirapé, parece que o homem faz tanto mais segrêdo quanto mais teme a mulher, de modo que a emancipação da mulher tapirapé em matéria de máscaras e casa-dos-homens não a eleva sôbre a karajá.

Como as mulheres karajá, também as mulheres kayapó não podem entrar na casa-dos-homens (Dreyfus 69). Mas estas últimas, por sua vez, se organizaram: Dreyfus (82-83) descreve a associação cerimonial feminina sob a direção da viúva de um chefe de metade dos Kubenkrankegn; Fuerst (117-130), a pintura coletiva das mulheres xikrin, Krause (*2* 401-402), uma dança das mulheres da aldeia kayapó do rio das Arraias; Lukesch (*5* 190) fala na forte coesão ("feste Gemeinschaft") existente entre as mulheres kayapó e em "traços masculinos" que aparecem, especialmente, em tôdas as oportunidades "em que elas participam da vida pública e em que rivalizam com o homem." Alude a tais atividades a observação de Frikel (151) sôbre o "sistema dos discursos" dos Xikrin, no qual "mesmo as mulheres" têm o direito de falar. Lukesch (*5* 190) frisa, ainda, que a aldeia pertence às mulheres, enquanto os homens se ausentam por semanas a fio para caçar, e que elas coletivamente vão trabalhar nas roças e colher frutos silvestres, e ainda realizam coletivamente uma grande festa dançante referente aos fatos dos princípios dos tempos. Aliás, o trabalho na roça cabe, entre os Kayapó, principalmente à mulher (*ib.* 189). No mito da filha da chuva foi uma mulher que ensinou a êstes índios a lavoura (*ibidem;* Banner *2* 40-41; Dreyfus 149-152, 176-177; Lukesch *6* 130). Enquanto com isso, a mulher kayapó assume o papel de herói-civilizador, é ela também quem escolhe o marido para a sua filha, pois é considerada profunda conhecedora dos pormenores da ordem matrimonial (Lukesch *5* 189). No tocante à vida conjugal dos Kayapó, informa Dreyfus (57): "Mari et femme sortent de leur réserve dans les querelles conjugales, dont le principal motif est la jalousie. Intrigues amoureuses et adultères sont très fréquents, les ménages peu stables." Embora, portanto, haja brigas conjugais entre os Kayapó como entre os Tapirapé, as citadas informações de diversas fontes sôbre os primeiros parecem demonstrar alguma superioridade do *status* da mulher sôbre o da mulher tapirapé devido a significativas diferenças de várias esferas das respectivas culturas.

XIII

Religião

A alma e o cosmo

EM TAPIRAPÉ, "sua alma" é *i-ynga* (Wagley *4* 10 escreve: *iungá*) e alma de defunto *invuera* (Wagley *4* 8 escreve: *iúnwera*), correspondendo ao tupinambá *An* e *Angoüere* (Évreux 283) e *Anga* e *Anguera* (Vocabulario na Lingua Brasilica 98) e guaraní *Ang* e *Anguêra* (Montoya *2* I 53 e II 38). Montoya (*ib.*) decompõe êste último têrmo, por êle traduzido como "Alma fuera del cuerpo, y fantasma", em "ang *y* cuêra, *preterito*"; explica (*ib.* 103 v), tratando do pretérito "Cué": "Con nombres acabados en narigal haze Ngûera." No nheêngatú de Stradelli (93 e 369), alma é "Anga", significando (*ib.* 424) "Cuéra — Que foi e já não existe." Considerando as referidas formas tupí de designar o passado, estranhamos que Wagley e Galvão (*5* 110) indicassem como denominação tenetehara da alma humana "em vida" o têrmo *ekwê*.

No dizer de Kamairahó e outros informantes, os Tapirapé, os Karajá e os brancos têm *i-ynga* desde o estado de embrião. Todos os animais, as árvores e as pedras têm *i-ynga*. O que distingue os homens dos animais é que dêstes não sai *invuera* próprio. O *invuera* tapirapé vira sapo cururu e o de *panché* chama-se *kanuana* (trovão), por fazer o ribombo dêste. O *invuera* karajá se torna gavião.

Depois de ter sido tirado do corpo do defunto pelas mãos do *panché* levemente passados sôbre o tronco e os braços já imobilizados, o *invuera* continua — ninguém sabe por quanto tempo — perto do solo da aldeia onde o morto está enterrado. Enquanto não encarnado em animal, o *invuera* é branco (*ching*) como o papel da minha caderneta e brilhante como a parte interior não pintada da lata de aveia. Também "o espírito de uma pessoa conhecida, morta há alguns anos", que foi visto por um Tapirapé na roça, "pouco após o cair da noite", era "branco" (Wagley *4* 9). Quando ainda existia como *ynga* na pessoa viva, a alma era escura (*hun*), pois estava nos ossos (*i-kynga*), exclusivamente nos ossos dela e não nos seus dentes, pêlos, carne ou pele. Num *panché, ynga* é, pròpriamente, o *panché*. O *panché* Urukumy, por exemplo, consiste no homem de ossos, carne e pele que vemos e no *panché* que está dentro dêle e que, durante o sono, abandona o corpo através do seu cabelo (*i-dúa*) para ir ao céu.

Os informantes não podiam descrever *ynga*, pois nunca foi visto. Um belo dia, porém, vi com Kamairahó a nossa imagem refletida na água

do córrego; aí Kamairahó disse: *chané-ynga*, nossas almas. Acrescentou que o nosso *ynga* se afasta com a água corrente quando a fitamos. Talvez fôsse essa uma tentativa para explicar a estranha imaterialidade da alma. Não consegui arrancar de Kamairahó nenhum outro pormenor a respeito. Pode ser, também, que êle se referisse ao fenômeno da reflexão que parecia ter sua importância no trato com as almas. Pois os espelhos que lhes dávamos serviam-lhes como armas para enfrentar e afugentar os *invuera* rodantes à noite quando precisavam afastar-se de casa.

Wagley e Galvão (*3* 176) pormenorizam a transmigração das almas escrevendo: "Souls of the dead continue to live for an undetermined period of time, then die and are transformed into animals. Anyone who hears the croak of a kururú frog (*Pipa pipa*) knows that it is the soul of a leader. A pigeon is the soul of a common man; a paca, that of a woman. The souls of the shamans have a different fate; they go join Thunder."

Não fiquei sabendo se a alma encarnada em animal morre com êste. Lemos em Albisetti e Venturelli (101): "Crêem os bororo numa existência ultra-terrena que se perpetua no reino dos mortos. . . . A alma no além-túmulo tem vida em tudo semelhante à presente, inclusive com relação à organização tribal e às divisões em clãs e metades. Não lhe faltam as alegrias e as contradições da nossa existência, a necessidade de se alimentar, de beber, de caçar e de pescar." A metempsicose é "voluntária e passageira", podendo a alma do morto desta tribo do planalto oriental de Mato Grosso "encarnar-se em um animal qualquer, cuja habilidade natural lhe permite obter fàcilmente uma fruta ou uma caça de seu agrado." (*ib.* 102). Será que a transmigração do *invuera* tapirapé para o cururu também é "passageira" e não, como Wagley (*4* 9 e Wagley e Galvão *3* 176) faz supor, o último capítulo da existência sobrenatural?

Contaram-me em Tampiitaua: Tenho frio, disse cururu, e roubou aos Tapirapé o fogo. Tem, agora, um fogo grande no mato. Talvez haja relação entre esta informação mítica e a escolha do sapo para o *invuera* tomar corpo. Wagley (*4* 9) escreve que os *invuera*, freqüentemente, "vagueiam à noite e, especialmente durante a estação chuvosa, aproximam-se da aldeia dos vivos porque 'estão com frio' e acercam-se das habitações humanas para se aquecerem." Também o sapo é atraído, à noite, pelo fogo dos lares. Seu procedimento singular de engolir objetos ardentes, como tocos de cigarros acesos e fragmentos de brasa, talvez por tomá-los por pirilampos, parece próprio para sugerir uma explicação de seu papel como ladrão do fogo na mitologia sul-americana. Na versão que obtive dos Karajá, o sapo declara expressamente como motivo do roubo: "Tenho frio; quero aquecer o corpo." (Baldus *7* 200-201). Mas tanto nesta versão como nas versões dos Guaraní do litoral paulista (ib. 213), Guarayú (*ib.* 214), Chiriguano (*ib.* 215) e Apapokúva (E. Schaden *1* 221-223), o sapo traz o fogo engolido à tribo e não o tira dela para êle mesmo poder aquecer-se.

O fato de o cururu, na versão tapirapé, não ter a função de herói-civilizador referida naquelas outras versões combina com a informação de Wagley (*6* 254) de ser o roubo do fogo em prol dos Tapirapé atribuído a

"Petura, a supernatural ancestor and great trickster". "He stole fire from the vultures" (*ib.*) ou "from the buzzards" (Wagley e Galvão *3* 178), isto é, segundo *The Merriam-Webster Pocket Dictionary*, "An American vulture known as the turkey buzzard". Na mitologia de muitas tribos tupí e guaraní, os urubus são os donos do fogo: na dos Chiripá, Guarayú, Apapokúva, Chiriguano, Tembé e Xipáya (Baldus *7* 213-215).

Aliás, a importância mítica do sapo não se limita ao seu papel de doador do fogo. Em muitas culturas sul-, centro- e norte-americanas, como também na Europa, êle é considerado produtor de chuva e fertilidade (Wassén *2*). Sua representação nas artes plásticas dos índios sul-americanos foi estudada por Wassén (*1*).

Enquanto os Karajá se assemelham aos Tapirapé e outras tribos tupí pela relação mítica entre o sapo e o fogo, os Kayapó e outras tribos gê diferem dêles tendo a onça como o animal essencialmente ligado àquele elemento, embora não na qualidade de ladrão, mas de dono (cf. Banner *2* 42-44; Métraux *7* 8-10; Lukesch *3* 632; Baldus *10* 109; Dreyfus 143-145).

Escreve Wagley (*4* 28): "Em comum com muitos povos tupís, os Tapirapé consideram o trovão como poderoso ente sobrenatural..." Métraux (*3* 52-56), no capítulo intitulado "Tupan, le démon du tonnerre", da sua monografia sôbre *La religion des Tupinamba et ses rapports avec des autres tribus tupi-guarani* tem outra opinião quando observa: "Le silence que les anciens chroniqueurs gardent au sujet de l'attribut et de l'activité de *Tupan*, prouve bien que son caractère était mal défini aux yeux des Indiens eux-mêmes et que le pouvoir qu'on lui prêtait était restreint." A respeito dessa "personificação da tempestade" pelos Guaraní e o uso de seu nome Tupã pelos missionários, exclama Nimuendajú (*1* 323): "Realmente, é preciso ter bastante fantasia para identificar esta figura relativamente secundária da lenda apapokuva com o Deus dos cristãos!"

Bem ao contrário, o trovão significa para os Tapirapé não só uma fôrça sobrenatural, mas aquela fôrça do Além, que derruba os mais valentes. Seu nome é *kanuana* (Wagley *4* 28 escreve: "*Kanawana*") e não Tupã. Com um têrmo semelhante a êste, isto é, *Topy*, os Tapirapé designam um ser sobrenatural que, durante a tempestade, atravessa o céu, como o percorre também o Tupã dos Apopokúva (Nimuendajú *1* 323). Apresentando *Topy* na pluralidade, Wagley (*4* 29) escreve: "... de qualquer maneira, são muitos". Quando se refere (*ib.* 31-34 e 38) aos encontros entre Tapirapé e Topy, figura êste alternadamente como "um" e "muitos". Na língua tapirapé, "muitos" é *vuaitäpe*, vocábulo com que o eloqüente habitante de Tampiitaua satisfaz sua tendência para exagerar tanto em quantidade como em qualidade. A exatidão numérica aliás, não costuma ter importância para êle e nem para o sistema em que *Topy* funciona como parte da fôrça sobrenatural adversa aos vivos. Nas informações obtidas por mim, *Topy* não aparece multiplicado, o que, aliás, facilita a comparação com Tupã. O único aspecto controverso nelas é se o tembetá de Topy consiste em concha, como afirmou Iravuy, ou em pedra, como disse Kamairahó. *Topy* tem a testa coberta por uma fita de algodão, e usa cachimbo. Quando há trovoada êle está acordado e movimenta

o braço estendido horizontalmente. Os homens de Tampiitaua saem, então, da casa e, parando em frente dela, gritam e movimentam da mesma maneira o braço direito e com êle o arco que seguram verticalmente na mão. Assim mandam embora a tempestade, enquanto o *panché* fica em casa fumando muito ao lado das mulheres e crianças, que também lá ficam, cheias de mêdo.

Os pequenos bonecos de cêra chamados Topy (cf. capítulo x) não mostram tembetá, mas destacam os órgãos genitais masculinos. O fato de, em alguns exemplares, o corpo inteiro estar coberto por transparente camada de algodão, concorda com a descrição dos sêres homônimos reproduzida por Wagley (*4* 28): "Seus corpos são recobertos de cabelo branco e macio." Esta descrição se apoia, talvez, nos bonecos no que diz respeito à altura, quando dá àqueles sêres "cêrca de um palmo de tamanho" (*ib.*), observando, ainda, que as "canoas" com que viajam "velozmente pelo espaço", são "apenas metades de cabaças" (*ib.* 29). Convém mencionar, aliás, que os referidos bonecos são produzidos, em geral, por rapazes como mero passatempo e, pelo que pude observar, sem nenhuma outra finalidade além da lúdica, nem sequer a de apoucar a importância do temido *Topy*, à guisa de transformar em bagatela o mêdo dos vizinhos Kayapó ao parodiá-los gritando e pulando. Segundo Wagley (*ib.*), os habitantes de Tampiitaua se referem aos sêres *Topy*, às vêzes, como "xerimbabos" do "Trovão" e, outras vêzes, como filhos dêle. É digno de nota que no relato de uma experiência xamânica, reproduzido pelo mesmo autor (*ib.* 34), o "Trovão" assemelha-se com *Topy* por ter também o corpo "coberto de cabelo branco" e usar penas de arara, distinguindo-se dêle, porém, por ser "grande".

Bem diferente é a conexão entre *Topy* e o trovão segundo os dados obtidos por mim. Nêles, aquêle não fica sob as "ordens" dêste, como Wagley (ib. 29) afirma. A razão desta falta de dependência é simples: os meus informantes não se referiram a nenhuma personificação do trovão, mas sempre exclusivamente ao fenômeno de seu ribombo. E quem produziu êste foi justamente *Topy*. Para êles, *Topy* era um *panchê* mau que morava num morro cheio de fogo, situado na extremidade de *chané yvy*, "nossa terra". Causa o estrondo do trovão e arranca em colaboração com os invuera de outros *panché* (por isso chamados de *invuera kanuana*), os postes da casa de Imaraí, situada no céu e visível, portanto, não aos vivos comuns, mas só ao *panché* em suas grandes viagens. Acompanham os facínoras êsse ato de destruição com imensa algazarra cantando e batendo com algo que, na opinião de um informante de orientação moderna, parece ser de ferro. Aumenta tudo isso o imenso ruido de *kanuana*, expressão da fôrça sobrenatural adversa.

Por que a hostilidade? É que *Topy* e os seus companheiros *invuera kanuana* representam o princípio do mal e Imaraí o do bem. Os Tapirapé chamam Imaraí de *chanyia*, "nossa avó", e contam que ela, velha e sem marido, mora com seu irmão Vuanchiná, um *panché* bom, *cheramuí*, "meu avô" , "capitão, que tem mulher, filhos, grandes porcos e ferro, numa casa situada acima daquele céu que nós enxergamos. Lá até onde só o *panché*

em suas viagens pode penetrar, isto é, no céu superior, há, além de muita água, peixes gordos e mandioca, grandes bananas bravas (*paankuá*) que dão a êste segundo pavimento celeste o seu nome *paankuáyma*. O céu visível, o nosso céu, é em tapirapé *yvanga* (Stradelli 480: Iuáca; Montoya *2* I 182: Ĭbag), mas na mitologia passa a chamar-se *yrupäma*, "peneira", (Stradelli 286: Urupema), instrumento para separar em gotas e fios a chuva. Esta não é outra coisa senão a urina de Imaraí, de modo que, quando está chovendo, se poderia dizer: *Imaraí ankurúg* (Stradelli 347: Urinar — Caruca). É verdade que o Tapirapé comum não se expressa assim, mas diz simplesmente *amyna*: "chuva". Convém lembrar, porém, que em nosso folclore há analogia em atribuir esta descarga das nuvens a personagens celestes, pois Gilberto Freyre (160) observa: "No Brasil, quando chove na noite de São João, diz-se sem o menor respeito pelo Santo-menino que é *mijão*. Até do venerando São Pedro diz-se quando chove na sua noite, que é *mijão*." Também na Alemanha ouvi chamar à chuva de micção de São Pedro. A peneira celeste pela qual passa a chuva aparece, também, na mitologia kadiuéu (Darcy Ribeiro *1* 98), embora em outro contexto.

Ao ser destruída a sua casa, Imaraí agarra um poste em cada mão e com êsses dois postes vai subindo, subindo. Dados que poderiam sugerir conexão entre Imaraí e Maria, mãe de Jesus Cristo, são as informações de que aquela "vive sempre", sendo mãe da tribo e dos brancos. Seu irmão Vuanchiná, no dizer de um informante, é "bom, Jesus Cristo, pai dos Tapirapé e dos brancos". Estas declarações a respeito da imortalidade, bondade, maternidade e paternidade universais parecem eco dos contatos com missionários e feitas para ir ao encontro do mundo do pesquisador. Acrescentou o informante, porém, que Imaraí e seu irmão ficam com mêdo quando está trovejando.

Completamente improvável parece-me, como já observei no capítulo III, qualquer relação de Imaraí com Maire-Monan e Maíra, heróis-civilizadores dos Tupinambá e Tembé. Impossível classificá-la como "mãe comum" e "mãe primária" no sentido em que defini êstes têrmos (cf. Baldus *2* 286; Baldus e Willems 145), pois Imaraí não é a soberana do universo, a personificação feminina da onipotência, nem a divindade criadora que pariu o mundo, os deuses e os primeiros homens. Como nas culturas "primitivas" em geral, também na cultura tapirapé a origem da terra não é assunto de curiosidade, havendo sòmente interêsse pelo que aconteceu e acontece no mundo já existente.

Em analogia com os Karajá e outras tribos sul-americanas (Baldus *7* 190-195), os Tapirapé contam que os seus antepassados saíram da terra. Kamairahó explicou: Esgaravataram-se da terra com as mãos dois homens de nome Imáauavuy e Iankymötivuyna e duas mulheres de nome Avantiraua e Tampaí.

Outra lenda fala da morte de todos os Tapirapé e da ressurreição da tribo. Segundo Iravuy, no chão de uma takana velha havia um buraco grande com fogo no qual todos tinham morrido. Dois homens-jacu, uma mulher-mutum e uma mulher-periquito estavam dormindo numa velha casa, aquêles dois na rêde e as mulheres dentro duma grande panela.

Quando elas acordaram, foram se deitar nas rêdes, com os homens. Copularam muito e assim os dois homens-jacu, a mulher-mutum e a mulher-periquito — eram quatro *anchynga* (espíritos) — tornaram-se os pais de todos os Tapirapé.

Nas versões do incêndio universal colhidas entre os Karajá por Ehrenreich (*1* 39-40) e por mim (Baldus *7* 216-219), também aparece um grande buraco no qual arde o fogo destruidor, bem como dois casais, que se tornam progenitores da tribo atual, embora apenas as duas môças sejam aves, isto é, periquitos, e os maridos dois jovens Karajá que escaparam da morte pelo fogo. Das referidas versões diferem essencialmente as das tribos tupí dos Xipáya, Tembé, Chiriguano, Apapokúva e Tupinambá (ib. 219-220). Na versão tupinambá reproduzida por Thevet (Métraux *3* 44 e 226), Monan faz descer o fogo sôbre a terra, salvando dêle um único homem a quem dá uma mulher, e dêste casal descende tôda a nova população do mundo. Diferente, ainda, é a versão kayapó em que o incêndio universal é causado pela lentidão do aí ao roubar fogo e em que uma família é salva isolando-se das labaredas por "um círculo de penas de jacamim", sendo regada "a terra de dentro da circunferência com a água de umas batatas de côr escura." (Banner *2* 49).

Na mitologia dos Tupinambá, Apapokúva, Tembé e Chiriguano, sucede ao incêndio universal uma grande enchente; tal inundação vem antes dêle na mitologia xipáya (Baldus *7* 208-209). Entre os Tapirapé que falam do mesmo cataclismo, não se sabe bem qual dos dois desastres antecedeu o outro, como também informa Wagley (*6* nota 4). Vuatanamy me contou: Quando veio a grande enchente, restavam apenas dois homens-jacu uma mulher-mutum e uma mulher-periquito. Estavam sentados numa grande panela embaixo da terra. Quando a enchente acabou, saíram da terra e havia cauí e muitos Tapirapé.

A grande panela (*chaememoní*) era a casa (*avuyra*) daqueles dois casais, comentou Vuatanamy, ainda.

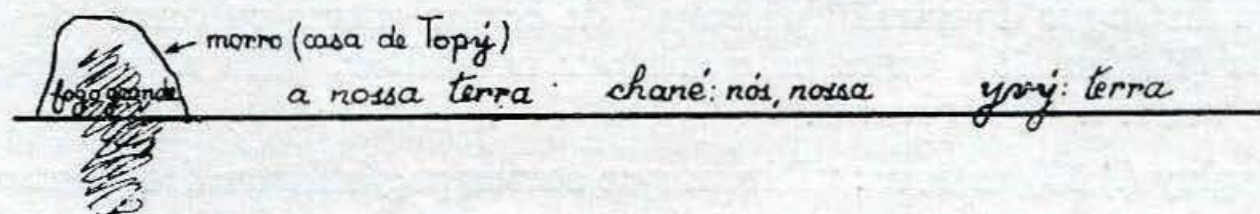
O cauí representa o aspecto festivo da nova era após o dilúvio, e, na sua qualidade de bebida fortificante e estimulante, um aliado natural da mencionada proliferação.

No seu estudo comparativo sôbre o mito do dilúvio nas Américas, Moura Pessoa (21) não cita, fora dos Tapirapé, nenhuma outra tribo do Brasil que indique como meio de salvação a panela embaixo da terra, mas várias tribos dêste país cujos antepassados se salvaram subindo a árvores. Figuram entre elas os Tupinambá (Baldus *7* 207-208) e Tembé (ib. 211) e com isso se revela mais um aspecto de parentesco cultural entre essas duas tribos tupí e os Tapirapé, pois Wagley (*6* 254) ouviu da bôca dêstes últimos que, ao vir o dilúvio, um homem e uma mulher treparam numa pequena palmeira que crescia à medida em que as águas se elevavam.

Nas versões dos Karajá (Baldus *7* 200-206), que diferem totalmente das dos Tapirapé, o meio de escapar da grande inundação é subir em dois morros (Ehrenreich *1* 40-41); na dos Kayapó, diferente ainda de tôdas as mencionadas, a salvação foi uma velha se fechar "com um casal de crianças, dentro de um pilão grande, lacrando a abertura com cêra" (Banner *2* 50).

Nas referidas três lendas tapirapé colhidas por mim, tanto na da origem dos homens saindo da terra como nas do incêndio universal e do dilúvio, o dualismo tribal se reflete por aparecerem sempre dois casais em vez de um ou muitos. Outro aspecto da integração mítico-social é constituído pelas aves como progenitoras da tribo, assim como elas figuram na identificação dos grupos do apachirú como *vuyra* (aves), nos cantos do *kaó* e nas danças de máscaras.

A referência à saída da terra dos primeiros Tapirapé faz supor a existência de um mundo subterrâneo. De fato, êste foi assinalado no mapa do universo, elaborado por diversos informantes em colaboração (Mapa 4). Designavam-no como *chané-yvy*, "nossa terra", explicando que lá tudo é igual como entre nós, com exceção de o sol nascer ao se pôr em Tampiitaua e vice-versa.

Apesar de se assemelharem com os Karajá pela proveniência subterrânea, não cabe aos Tapirapé o que Lipkind (*1* 249) escreve com referência àqueles vizinhos: "In addition to being the original home of the Carajá, the underworld is also the home of the dead." É explanação da frase mítica: "Quando Karajá morre, vai para baixo da terra" (Baldus *7* 190).

Mapa 4: O universo tapirapé

Já foi dito que os Tapirapé mortos, isto é, as suas almas (*invuera*), povoam as aldeias abandonadas, razão pela qual os Tapirapé vivos não gostavam de visitá-las. Também Wagley (*6* 255) menciona "underground" exclusivamente como sendo o caminho noturno do sol (imaginado como ancião): "Each nigth, after limping through his daily orbit (for the 'sky is rough' and the sun continually has thorns in his feet) he returns underground to the east to his house at Maratawa." Explica (*ib.* 254): "Several informants described Maratawa as an island. To the Tapirape, the lighted sky is encircled by black sky and on all sides below the edges of the lighted sky 'where the black sky begins', the earth ends and water begins. Thus earth is a large island surrounded by water on all sides. The Tapirape are quite willing to grant, however, that beyond this water may be another earth." Observa ainda, que Maratawa é "the home of all Tapirape culture heroes, of shamans after death, and of the sun and the moon" (*ib.*). Mas só os *panché* falecidos de morte não violenta vão imediatamente para lá, pois os que foram executados sob suspeita de terem matado por feitiçaria têm de ir, primeiro, em direção oposta, isto é, para a "casa dos ventos", situada no oeste, onde ficam até sarar das feridas, podendo, então, ir para o este a fim de reunir-se em Maratawa com os outros *panché* (*ib.* 255). Kamairahó me falou de duas aldeias dos *panché* mortos, uma no oriente e outra no ocidente, tendo cada uma muitas casas e takana.

No universo tapirapé, portanto, as fôrças sobrenaturais são localizadas horizontalmente nas extremidades da terra habitada pelos homens e não por cima e por baixo dêles, como no universo de muitas outras culturas. Nem por isso, aquela orientação lateral reduz a importância do céu: do céu provêm a tempestade e a chuva, e além disso, é alvo supremo do *panché* que viaja durante o sono. "La técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo, o de la Tierra a los Infiernos," escreve Eliade (*2* 209). Ao revelar-me a existência de dois céus, daquele visível *yrupäma* por onde passa a chuva, e do céu superior, Kamairahó declarou que sabia ser êste o maior de ambos, pois o tinha visto em sonho. Confessou assim, ser *panché* de verdade, um *panché* que "sonha grande", isto é, que "viaja longe" durante o sono, e não que "sonha pequeno", como, por timidez, costumava afirmar (Cf. também Wagley *4* 37, a quem Kamairahó, anos mais tarde, disse: ". . . sonho e viajo apenas ao nível da terra"). É que a visita ao céu constitui habilitação para a espécie do xamã "viajante" a que o *panché* tapirapé pertence e que se distingue do xamã "possesso" de certas outras culturas em vários aspectos (Baldus *19*), entre os quais por necessitar, para a ascenção, da divisão vertical do universo.

Wagley (*4* 13) escreve: "Dizem que certos pagés fazem freqüentes viagens ao céu em suas 'canoas' e contam com poderosos fenômenos celestes entre suas armas. A Via-láctea era conhecida como a 'Estrada do Pančé'. Certa vez, comparando seus poderes ao de outro, contou-me um pagé que sonhava apenas ao nível da terra e dêste modo não era tão poderoso como o outro que freqüentemente viajava pelo céu. O outro, disse êle, 'visitou *é éco*, as Plêiades; o *kopia xawana*, a onça dos Céus'. Quando êsse pagé

morrer pensa-se que muitas onças terrestres, enviadas pela Onça dos Céus, rondarão pelas cercanias da aldeia. Contaram-me também que, quando o poderoso pagé Wantanamu morreu, o 'sol estava grande e vermelho com o sangue do pagé'; estava 'quente' e 'zangado' porque um pagé havia morrido."

Íntimas são, portanto, as relações do *panché* tapirapé com os habitantes celestes. Sendo só êle quem os pode visitar, é só dêle que provém todo o saber a respeito dos astros. Segundo Kamairahó, *Kuana,* o sol, é irmão solteiro de *Chahy,* a lua, casada com a "estrêla grande" (*chahy-tatá-o*) de nome *Ampuaynuná,* o planêta Vênus. Não averiguei o significado mitológico de *chahy-tatá* como têrmo genérico das estrêlas no tapirapé e, com variantes, em outras línguas tupí (Vocabulario na Lingua Brasilica 227; Montoya *2* I 274; Stradelli 204, 714), cuja tradução é "fogo da lua". Mas estreitando a vida no sertão o nosso contato com o céu estrelado, aprendi a admirar o grande brilho do Vésper e compreender melhor a importância que assumiu para os Tapirapé: tornou-se herói-civilizador por excelência. Contou-me Kamairahó que Ampuaynuná tinha vivido na terra, casado com uma Tapirapé e pai de um filho dela. Nessa época deu à tribo tôdas as plantas que hoje os Tapirapé cultivam: milho, mandioca, cará, bananas e as outras. Sua mulher morreu e foi enterrada. Aí subiu êle com o filho para o céu. Agora tem casa no céu inferior. O filho (Mercúrio) chama-se *Imaanavuió,* anda perto dêle e é solteiro por ser *ekonomí* (rapaz).

Wagley (*6* 256), com alguma variação na grafia dos nomes, reproduz o mesmo mito. Êste, aliás, com mais pormenores, foi encontrado, também, entre os Karajá (Botelho de Magalhães *2* 353-356; Baldus *10* 19-21), em cuja língua Vênus é *tahina-kan,* "estrêla grande" (Baldus *10* 86), correspondendo a *chahy-tatá-o* no tapirapé. Na mitologia kayapó, as plantas úteis são trazidas igualmente por um ser celeste o qual, porém, em oposição ao mito dos Tapirapé e Karajá, aparece em forma feminina, casando-se com um môço da tribo (Banner *2* 40-41; Métraux *7* 17-18; Dreyfus 149-152).

A "onça dos Céus" mencionada no citado trecho de Wagley (*4* 13) me foi mostrada pelos habitantes de Tampiitaua como sendo certas manchas escuras na Via-Láctea, bem distantes do Cruzeiro do Sul: a cabeça é sua parte mais aproximada desta constelação, vendo-se também as suas pernas. Quando apontei para a "mancha escura" junto do Cruzeiro e conhecida como Saco de Carvão, os Tapirapé explicaram que era colmeia; no Chaco, ela é ema, assim como na mitologia dos Matako (Lehmann-Nitsche *1* 260), Toba (idem *2* 276; *6* 192), Mokoví (id. *3* 78) e Chiriguano (id. *4* 98).

As constelações tapirapé, com exceção das Plêiades, não são idênticas às nossas. Indicaram-me três semi-círculos de estrêlas de tamanho médio, chamando-os de *anchynga.* Sua forma correspondia às representações dos espíritos dêste nome as quais entalhavam, freqüentemente, no tronco de árvores e que eram objeto preferido de desenho quando lhes dava papel e lápis. É verdade que, nestas representações, partiam raios dos semi-círculos, como entre nós é figurada, às vêzes, a irradiação solar. Os entalhes e desenhos não passavam, porém, de produtos de atividade lúdica, talvez

inspirados pela forma da máscara *ypé* (cf. cap. x), com suas penas "irradiantes", e não tinham nada que ver com o sol. Êste irmão da lua não era conhecido como fôrça sobrenatural, lembrando a ignorância a seu respeito a seguinte frase de Thevet, referente aos Tupinambá: ". . . disent que le Soleil et la Lune ont quelque pouvoir, mais ils ne sçauroient dire quelle est leur puissance" (Métraux *3* 50).

No tocante às estrêlas cadentes, os Tapirapé nada sabiam além de seu nome *akuí*. Para os Xamakóko, elas são filhos da lua que o sol joga na água quando se zanga com ela (Baldus *1* 82).

A conexão dos habitantes de Tampiitua com acontecimentos celestes se revelou de maneira expressiva na noite de 15 para 16 de julho de 1935. Há muitas noites, as canções dos dançarinos de máscaras diante da nossa casa não me tinham deixado dormir direito e, na noite anterior, os gritos do *panché* Urukumy ao tratar um doente ao lado da minha rêde, me arrancaram do sono. Quando eu ia deitar-me, alguns rapazes, como já aconteceu freqüentemente a esta hora, vieram buscar-me para eu os acompanhar. Pois tinham visto de nôvo um *anchynga* banhar-se no córrego e exatamente no lugar onde queriam tomar água. Ao chegarmos lá, o ente sobrenatural tinha sumido e, embora o esperássemos bastante, não reapareceu. De volta à rêde adormeci imediatamente apesar dos mosquitos e das baratas, da fumaça dos numerosos foguinhos dentro da casa e do barulho dos cantos lá fora. Mas logo alguém me acorda bruscamente. Kamairahó está em pé ao meu lado e diz: *chahy vuy*. Compreendi: *chahy* é lua, *vuy* é sangue. Percebi que os dançarinos tinham parado de cantar. Os homens na praça e na *takana* falavam com voz abafada. Dentro da nossa casa reinava um silêncio invulgar, quase sufocante. Levantei-me e sai para o ar livre. De fato a lua estava com um vermelho escuro que parecia sangue coalhado. Apontei para ela, admirado. *Maraynguuyna*, dizia alguém, diziam, depois, vários. Não entendi o que isso significava. A fim de saber mais, contei que parentes lingüísticos dos Tapirapé viam no eclipse o ato de gigantesca onça tentar devorar a lua. Refiro-me aos Tupinambá, Guaraní e Chiriguano (Métraux *3* 49-50; *5* 158). Encontrando bastante interêsse, minha narração andava de bôca em bôca, mas a ninguém ocorria identificar o monstro mencionado com a onça que me indicaram na Via-láctea. Aliás, de acôrdo com a aparente ignorância do mito do monstro devorador estava a atitude silenciosa dos Tapirapé: nada do "vacarme à l'occasion des éclipses" a cujo respeito observa Lévi-Strauss (*4* 293): "La coutume a été signalée dans le monde entier."

Procurando em *Maraynguuyna*, isto é, no dito provocado pelo eclipse lunar, a interpretação mítica, naturalmente é sedutor identificar *Maray* com Imaraí a fim de associar a esta personagem feminina cujo urinar é a chuva, a idéia do sangue, *vuy*, seja em forma de verter sangue de uma ferida ou menstruar. Mas não obtive dos Tapirapé nenhuma informação suplementar que justificasse tal identificação. Sempre voltou, porém, à bôca de todos a palavra *vuy* ou *tovuy*, sangue (Vocabulario na Lingua Brasilica 385: Tuguig; Montoya *2* I 462: Tuguï; Stradelli 324: Tuí). Não é ligada ao mênstruo e representava, naquela noite de 15 de julho e, ainda, nas

conversas do dia seguinte, exclusivamente prenúncio do mal. Neste sentido nefasto, o eclipse é interpretado, também, pelos Trumái do alto Xingu (Murphy e Quain 77), pelos Waiwái do alto Mapuera e rio Essequibo (Fock 102) e, no Chaco, pelos Matako (Lehmann-Nitsche *1* 257-258; Métraux *6* 97) e Vilela (Lehmann-Nitsche *7* 215). Outros xinguanos, os Kamayurá, talvez se tenham lembrado do eclipse quando, diante da lanterna vermelha usada durante a troca de chapas fotográficas, perguntavam com mêdo se os temidos Suyá estariam vindo, pergunta essa que Karl von den Steinen (*2* 119), ao relatar êste episódio, achou esquisita ("eine sehr merkwürdige Frage").

Contaram os Tapirapé que cinco dias depois de um eclipse lunar se deu o inesquecível assalto dos Karajá em que pereceram inúmeros habitantes de Tampiitaua. Temia-se agora que o "sangue gotejante da lua", fôsse augúrio de nova agressão. Passaram-se anos desde aquela ocasião e como ùltimamente, se haviam realizado contactos amigáveis, embora ligeiros e isolados, entre indivíduos da nova geração das duas tribos, a maioria dos Tapirapé encarava os Karajá como "bons". Agora, a lembrança repentina da mortandade causada por êstes vizinhos, faz julgá-los "maus". O pacifista Kamairahó, que os costumava chamar de amigos, volta a ver nêles os inimigos assassinos de seus parentes. Mas a grande angústia que levou todo o mundo a acocorar-se fora das casas e a fitar, quase sem falar, a lua, não exclui, neste povo nascido para a alegria, os pequenos risos cascateantes, que sobrevêm a cada vez que ocorre qualquer motivo para rir.

Quando mais da metade do satélite torna a brilhar, libertada da escuridão, desaparece de chôfre o pêso que oprimia o mundo. Todos os galos cantam quase simultâneamente.

De perto, ressoa aquela voz mais encantadora das noites do sertão, cujas seqüências suaves e melodiosas parecem tristonhas para muitos povos sul-americanos, de modo a terem sido interpretadas nas lendas como lamentos (cf. Lehmann-Nitsche *8* 104-106). Para os Tapirapé é ominosa esta voz da ave da família dos Caprimulgídeos, a quem chamam *urutauí* (Montoya *2* II 407v./401v.: Urutaû; Stradelli 710: Urutaú). Segundo Lehmann-Nitsche (*8* 106), o nome tupí-guaraní significa "Spaltmaul (yuru-tahu)", referindo-se, portanto, à fenda larga do bico. Não concordo, porém, sem mais nem menos, com o pesquisador dos motivos etiológicos na mitologia sul-americana, pois encontro em Montoya (*2* II 406v./400v.). "Uru" como componente de diversos nomes de aves e (*ib.* 359/353) "Taú" com a tradução: *Duende, fantasma, fantasia, alma.* Há quem explique o sinônimo nordestino "mãe-da-lua" afirmando cantar esta ave principalmente nas noites de luar; de fato, não ouvi o *urutauí* nos momentos mais intensos do eclipse, mas só quando a lua voltava a banhar a natureza no esplendor de sua luz. O caráter de augúrio já se me revelara semanas antes, isto é, na noite de 23 de junho, declarando os Tapirapé, ao escutarem de repente o *urutauí*, que os inimigos Kayapó deveriam estar chegando.

Aliás, outra ave considerada ominosa em Tampiitaua é o pequeno "alma-de-gato", ferrugíneo e de cauda comprida, pertencente à família dos Cuculídeos. Já o seu nome tapirapé *anchyngaó,* o seu nome nheên-

gatú *Uira-paié* (Stradelli 702), isto é, "ave xamã", e o seu nome científico *Piaya cayana* Lin. (correspondendo *Piaya* a paié e pajé) o ligam ao mundo dos espíritos. Quando êle apareceu perto da aldeia, os habitantes se impacientaram procurando afastá-lo a gritos, pois acreditam que o aparecimento dêsses pássaros pressagia a morte. A mesma crença é relatada da Amazônia, onde os chamam "chincoã" (Rodolfo von Ihering *2* 249); Stradelli (703) diz: "É pássaro considerado agourento".

Dos Tupinambá referem Nobrega (71), Anchieta (*2* 332) e o anônimo dos *Dialogos das grandezas do Brasil* (220 e 275) a crença em aves agourentas.

Enquanto os Tapirapé estavam inquietos com o eclipse e com as aves ominosas, o Arco-Íris, *kaemytynga* em sua língua, os deixava indiferentes. Diziam simplesmente: *yvanga*, céu, quando eu queria ouvir qualquer comentário ou qualquer lenda a respeito dêste fenômeno. Mas distinguiam nêle uma seqüência de sete côres, só que não eram sete côres de nomes diferentes nem coincidiam com as nossas. A começar do bordo interno, eram: *huna*, prêto azulado, que ainda poderia corresponder ao nosso violeta; *chova*, amarelado bem diferente do nosso índigo; *urukú*, avermelhado e não o nosso azul; *chinga*, branco e não o nosso verde; *huna* e não o nosso amarelo; *urukú*, podendo, com o tempo, lembrar o nosso alaranjado; *chova*, podendo vagamente tirar ao nosso vermelho.

O Arco-Íris é para os Karajá a sombra de um gigante poraquê que mata quem o tocar (Krause *2* 340); para os Kayapó é o "forno grande" em que a mulher de Bekororoti, "o espírito do mau tempo", faz os seus bolos de mandioca (Banner *2* 47-48; Lukesch *2* grafa: Bebgorórotí; Métraux: Bepkororoti); para numerosas tribos sul-americanas, desde as Guianas até a Argentina, é uma cobra grande (Lehmann-Nitsche *7* 229). Lévi-Strauss (*4* 252) frisa sua importância escrevendo: "En Amérique du Sud, l'arc-en-ciel possède une double signification. D'une part et comme ailleurs, il annonce la fin de la pluie; d'autre part, on le tient pour responsable des maladies et de divers cataclysmes naturels."

Ao passo que o Arco-Íris, portanto, não significa nada nas relações dos Tapirapé como o Céu, a Via-láctea, como acima mencionado, é a "estrada do *panché*", "a well-beaten road over which the shaman travels through the sky in his dreams" (Wagley *6* 257). Esta interpretação, aliás análoga entre os Karajá (Lipkind *1* 249), que lembra a nossa, contida na denominação "Caminho de São Tiago", não esclarece, porém, se a Via-láctea serve para o *panché* subir ao Céu à guisa da "Montanha Cósmica" referida por Eliade (*2* 213-215). Será que o "Morro de Topy" assinalado no mapa do universo tapirapé (Mapa 4) pode ser comparado com os montes das mitologias asiáticas que, escalados pelo xamã, possibilitam-lhe a passagem de uma região cósmica para outra? Será que o "Morro de Topy", como êstes, é o "eixo do mundo" (*ib.* 214), de um mundo estruturado verticalmente, estruturação visível, de fato, no referido mapa? É preciso declarar, porém, que não tive nenhuma informação a respeito da função do morro.

O que para mim ficou fora de dúvida na cosmologia tapirapé é que a mencionada localização horizontal das fôrças sobrenaturais nas extremi-

dades da terra habitada pelos homens combina com a estruturação vertical na qual dois céus se sobrepõem a esta terra e a outra embaixo dela, terra essa que se distingue da nossa pelo sol nascer nela quando anoitece entre nós. Parece que, até certo ponto, Wagley (*4* 13 e 69, *6* 253 e 255) confirma a existência da estrutura vertical ao usar o plural "Céus", "Skies" e "heavens", ao declarar (*6* 254) que "the lighted sky is encircled by black sky" e ao mencionar (*6* 255) que o sol "returns underground".

A evidência de estrutura vertical do universo tapirapé nos permite, em todo caso, reconhecer analogia com outras mitologias sul-americanas. Explícitos a êsse respeito são os dados de Lipkind (*1* 248-249) sôbre os Karajá que se assemelham, especialmente, aos habitantes de Tampiitaua, por terem, além dos três andares — mundo subterrâneo, terra e céu, isto é, a estrutura vertical, a localização horizontal do sobrenatural. Distinguem-se dêles, porém, pelos seguintes pormenores: enquanto as duas aldeias habitadas pelos panché depois da morte estariam no extremo oriente e ocidente e não, como os Tapirapé me declararam expressamente, no norte e sul, Lipkind (*1* 248), referindo-se ao mundo da tribo navegante do Araguaia, rio que corre do sul ao norte, escreve: "The journey to its northern and southern limits is the initiation journey of the dead. No man since legendary times has gone very far toward the eastern and western boundaries, and, besides, there are two other dimensions, the underworld and the sky." Observa, ainda: "If you paddle many days downriver, you will come to a village of the transformer Kanashiwe, the world's northern limit. An equal journey upstream will take you to its southern limit, another village of Kanashiwe." (*ib.*) Êste herói bom e mau, que produziu o mato, o rio, os morros e os animais, que obteve do urubu-rei a luz e o conhecimento das técnicas para a aquisição do sustento, mas que deu, também, muitos dissabores, transformando índios em animais e causando o dilúvio (Baldus *14*), não tem igual na cultura dos Tapirapé. O que êstes, porém, têm em comum com os Karajá é a convicção de o sol, tôdas as noites, atravessar o mundo subterrâneo. Quanto à passagem pela órbita diária, êle, segundo os Tapirapé, vai coxeando porque o "sky is rough" e o sol tem continuamente espinhos nos seus pés (Wagley *6* 255). Também a mitologia karajá se preocupou com a diminuição da sua marcha, mas o meio de consegui-la foi o de Kanaxivue quebrar as pernas do sol, conforme me contou o Karajá Deauoro de Santa Isabel em 1947 (Baldus *14* 40 e 46). Aliás, segundo o mesmo informante, existe em cima do céu visível uma povoação karajá, *Bihú-mahandú*, com bananas e amendoim, mas sem peixe, ao passo que na povoação karajá em baixo da nossa terra, *Berehachi-mahandú*, "tem peixe e tudo como entre nós aqui." Êste mundo subterrâneo é não só o lar original dos Karajá do qual os seus antepassados saíram por um buraco, mas também, segundo Lipkind (*1* 249), o lugar onde os mortos vivem "much in the same fashion as they lived on earth". Chegam lá, portanto, depois do mencionado "initiation journey" que os levou até os confins da terra. Com isso, os Karajá situam a morada dos mortos na estrutura vertical do seu universo, ao contrário dos Tapirapé, cujas aldeias de defuntos permanecem na própria terra.

Esta orientação horizontal, característica aliás em Tampiitaua pela localização dos espíritos de tôda espécie, tem analogias entre os Tupinambá e Guaraní. Interpretando informação de cronista segundo a qual as almas dos mortos Tupinambá "s'en vont derrière les hautes montagnes avec celles de leur grands-pères", escreve Métraux (*3* 123); "Ce lieu de repos où les âmes 'dansent à tousjours sans manquer de chose aucune qui leur soit de besoin' serait situé au delà des Andes dont il est possible que les Tupinamba eussent une lointaine idée." A morada dos mortos estava, por conseguinte, para os Tupinambá, em direção horizontal, isto é, na terra, e, segundo Métraux, no ocidente, além dos Andes. Entre os Guaraní, segundo Nimuendajú (*1* 354-355), a "maioria esmagadora" dos chefes religiosos a situava, também, horizontalmente, mas "no oriente, além do mar", embora alguns a colocassem verticalmente no zénite. Era a Terra

sem Males onde chegam as almas das crianças mortas, ao passo que as dos defuntos adultos, depois de terem passado parte do mesmo caminho, não a alcançam, sendo forçadas a parar antes, para viver, então, no meio de outras almas da mesma espécie (*ib.* 308-309). Um pesquisador posterior, Egon Schaden (*2* 138), liga "o uso de se enterrarem os mortos em posição deitada, com os pés para o nascente", à ida para "o paraíso mítico dos Guaraní, que muitos acreditam estar situado na direção de leste. Segundo a explicação de Marçal, a viagem dos mortos para a Terra sem Males se realizaria pouco antes de ser destruído o mundo, que será vítima do fogo." Muitos Guaraní, portanto, continuam a crer na "localização horizontal", sendo possível que aquêles que acreditam numa posição vertical tenham sofrido influência cristã.

Os Akué-Xavánte se equiparam aos Tapirapé, Tupinambá e Guaraní no tocante à localização horizontal dos espíritos (Maybury-Lewis *4* 263). Situam, como os Tapirapé e Guaraní, no leste o lugar de felicidade dos seus mortos (*ib.*). No oeste, os Akué-Xavánte colocam a aldeia de espíritos temíveis (*ib.*), o que corresponde à "casa de ventos" dos feiticeiros tapirapé executados da qual nos fala Wagley (*6* 255). Convém notar, ainda, que Maybury-Lewis (*5* 285) menciona a tradição de o ancestral akué-xavánte ter saído da terra ("Our ancestor Aĩwamdzú came out of the earth"), mas não acrescenta outra informação qualquer que pudesse corroborar a suposição de uma crença em um mundo subterrâneo.

A estrutura vertical do universo é bem elaborada na mitologia dos Kayapó. Os antepassados dêstes vizinhos setentrionais dos Tapirapé desceram por meio de uma corda do céu, onde, ainda hoje, continuam morando os seus parentes (Banner *2* 38; Lukesch *2* 69; Métraux *7* 7-8; Dreyfus 143 e 167-168). A paisagem sôbre a abóbada celeste parece-se com o ambiente terrestre em que vivem os Kayapó e também a fauna é, lá e cá, a mesma (Lukesch *2* 69). O mesmo tatu que cavou o buraco do céu para a terra, também descobriu, cavando, o mundo subterrâneo (Banner *2* 50). Lá vive gente transformada em porcos, "fazendo, de vez em quando, a terra tremer" (*ib.* 50-51).

O conceito dos três pavimentos sobrepostos: o céu, a terra e o subterrâneo, lugar noturno do sol, encontra-se não só entre os Tapirapé e Karajá, mas também entre os Matako (Métraux *6* 9-10). Assemelham-se êstes índios do Chaco, ainda, aos Karajá descritos por Lipkind por ser o seu mundo subterrâneo a residência dos mortos: "In the underworld there are fields like those we have here. The underworld is the abode of the dead." (*ib.* 9).

Os Tumerehá, tribo xamakóko do Chaco, deram-me duas versões diferentes sôbre a estrutura vertical do cosmo, falando a primeira versão de dois céus em cima e dois céus embaixo da terra e a segunda de cinco em cima e dois embaixo dela (Baldus *1* 79-80). Os Taulipáng contaram a Koch-Grünberg (*2* III 175) de vários pavimentos embaixo e em cima da terra, sendo o solo de um sempre o céu do seu sotopôsto.

Os Borôro combinam o horizontal e o vertical na localização do sobrenatural. Informaram aos padres Albisetti e Venturelli (776-777)

que na terra, "espíritos bons" habitam "sôbre altas montanhas, sôbre grandes árvores ou dentro de grutas" e há, ainda, *aróe*, "sêres misteriosos, em geral malfazejos"; o "reino dos mortos" divide-se "em duas partes: uma a oriente, chefiada pela alma de herói lendário *Itubóre*, e a outra, a ocidente, governada pela alma de *Bakoróro*, também herói lendário". Encontram-se no "céu branco" que é "o mais baixo" dos três céus, "certos espíritos maus"; no "céu vermelho" espíritos bons e no "céu azul" o "Pai dos Espíritos" e a "Mãe dos Espíritos" juntos com os "*Báire*, xamãs dos espíritos (homens e mulheres), que cumpriram bem seu múnus na terra".

Os Surára e Pakidái falam em abóbada celeste em cima da terra discóide, sendo a lua uma maloca redonda para a qual a alma do morto sobe com a fumaça produzida pela cremação dos seus ossos (Becher 91).

Seja mencionado, ainda, curioso deslocamento do horizontal para o vertical. Segundo Karl von den Steinen (*2* 349-350), os primeiros Bakairí moraram no céu e era fácil passar de lá para a terra, pois esta ficara ao lado do céu. Mas como no céu morreu gente demais, mudaram-se para a terra. Então o céu subiu até onde êle está hoje e para onde vai a sombra do Bakairí falecido a fim de juntar-se aos antepassados.

Como vimos, a localização horizontal das fôrças sobrenaturais no universo tapirapé não impede sua mobilidade vertical. Para arrancar os postes da casa de Imaraí, Topy e seus companheiros *invuera kanuana* precisam deixar suas moradas situadas na terra e subir ao céu. Também os *panché* vivos realizam no sonho suas viagens tanto pela terra como pelo céu. Quanto ao espaço, o mundo religioso tapirapé está, portanto, integrado.

Não menos íntegra é a organização religiosa do tempo: o ano está inteiramente tomado pelos ritos e festas periódicas.

Êste todo no espaço e no tempo funciona pela interação dos vivos e dos mortos, pela luta incessante entre o bem e o mal, pelo tratamento ritual do sobrenatural. Reconhecida esta quinta-essência da vida espiritual, pouco importa a confusão a respeito da personificação do trovão e das suas relações com Topy, confusão essa a que, aliás, já alude o próprio Wagley (*6* nota 18).

Anchynga

Anchynga (*anchunga*: *ib.* 258) são espíritos de três espécies. Tôdas têm de ser tratadas màgicamente, mas cada uma de maneira diversa conforme sua natureza: uma é combatida pelas práticas xamânicas, outra por meios triviais de espantar a serem usados por qualquer pessoa, sendo que à terceira espécie dedicam danças repetidas anualmente, com intervalos regulares.

O *panché* enfrenta a primeira espécie, composta dos *anchynga* mais perigosos. São aquêles ex-colegas dêle que ameaçam o universo em companhia de Topy, cheios de raiva por motivos sociais, pois a morte os desligou da comunidade de Tampiitaua. Além dêstes *invuera kanuana*, há, na mesma espécie, ainda os espíritos colaboradores do *panché* vivo que virou mau, e que destrói por doença os membros da própria tribo.

Qualquer habitante da aldeia pode defender-se da segunda espécie de *anchynga* que consiste também em *invuera*, mas em *invuera* de mortos comuns. Nem por isso estas almas deixam de ser "más", pois todos os *invuera* são maus, mesmo o de *panché* bom ou o de uma criança. Iravuy me disse não ter mêdo do cadáver de seu pequeno filho enterrado, mas de sua alma. Dêsse modo, invuera é para os Tapirapé o que para os Kaingáng-Xokléng descritos por Henry (69) são as almas de seus mortos: "Like vendetta enemies, the ghost-souls are 'other things' — it is the only category the Kaingáng have for those who dwell outside the limits of the extended families — and for people in this category they know only one emotion, fear-anger." Com o mesmo mêdo irado, os habitantes de Tampiitaua vão ao encontro dêsses *anchynga* quando, à noite, têm de sair de casa por necessidade. A defesa é, então, a luz, como já era costume entre os Tupinambá (Staden p 4 f 1; Nóbrega 70; Métraux *3* 70), seja, como entre êstes, a luz de um tição, seja, como em 1935, a da minha lanterna elétrica. Referindo-se a um espelho que lhe dei, declarou Vuatanamy que *anchynga* também teme êste objeto que reflete a imagem e a luz. Mas enquanto iluminar o *anchynga* é apenas o meio com que o índio assustado tenta afugentá-lo, é a faca a arma para acabar com êle. Em hora adiantada da noite de 25 de julho, sem a lua para afastar as trevas, encontrei, fora de casa, Iravuy com a mulher a caminho da mata. Disse-me êle que o facão na sua mão era para combater os *anchynga*, que lá estariam abundando. No tempo das chuvas, segundo fui informado, aproximam-se ainda mais da aldeia, e então há muitos dêles no chão. Todos dançam e reproduzem sons, uns mais graves, outros mais agudos, conforme sejam almas de crianças ou de adultos.

Nesta segunda espécie de *anchynga* menos perigosos, isto é, mais assustadores do que implacáveis destruidores, entram, ainda, os numerosos espíritos que, não sendo declarados como *invuera*, não habitam as aldeias abandonadas, mas morros e águas. Alimentam-se de peixes e gostam de tomar banho. Os verdadeiros *invuera* não comem nem bebem; só o do *panché*, ao contrário dos outros, fuma e cospe, pois ao sepultar o seu cadáver juntam-lhe o cachimbo e o fumo.

Não considerados como *anchynga* são os *kopí*, sêres que vivem exclusivamente na selva, ao noroeste, muito perto de Tampiitaua. Têm o tamanho de um homem, mas dormem no chão e não em rêde. Além de arco e flecha, não possuem nada. São ladrões que comem as bananas, o milho, a mandioca e as outras plantas cultivadas pelos Tapirapé, segundo me informaram imigrantes, como Maninohó. Os tampiitauaenses natos como Kamairahó, ignoravam o assunto. Fica problemática a relação dos *kopí* com o "démon de la brousse que les Tupinamba appelaient *Kurupira*" (Métraux *3* 64), pois êste é classificado como "protecteur du gibier" (*ib.* 65) e "Herr der Tiere" (Zerries *1* 9-12), função sobrenatural da qual nunca ouvi falar na tribo de lavradores que estamos estudando. Aliás, os Tapirapé desconheceram, igualmente, o duende Saci, mas mostraram grande interêsse por tudo que lhes contei dêste negrinho de uma só perna: queriam saber onde êle tem pêlo e onde não, o tamanho de seus filhos

e outras coisas mais. Apesar de eu dramatizar a minha narração, riam-se nos momentos mais sérios dela. A simples razão de não haver Saci na região bastava para não terem mêdo.

Com a terceira espécie de *anchynga*, a população masculina de Tampiitaua chega a estabelecer certo tipo de convivência. Hospedam-se êsses espíritos periòdicamente na *takana*, sendo, então, representados nas danças de máscaras com os respectivos cantos e gritos. Assume esta representação caráter de culto coletivo, pois, em princípio, todos os homens e rapazes participam dela. De acôrdo com a dicotomia tribal, executam-na aos pares. Às vêzes vi dois pares dançarem ao mesmo tempo, mas, em geral, é só um par. Num bate-pé, as máscaras oscilaram entre a casa de Kamairahó e a de Vuatanamy. Dançavam uma ao lado da outra, ou uma atrás da outra, de quando em quando se defrontando, mas nunca se tocando. Quando exaustas dêsses vaivéns por tôda a extensão da praça, entravam na *takana* e eram revezadas por outro par.

Alguns dias antes da realização dessas danças de mascarados, em 1935, se faziam ouvir de dentro da casa-dos-homens as vozes de diversos espíritos de animais. Assim, ao pôr-do-sol de 24 de junho lá começou a dança dos *amoataú*, dos *amoatá* "grandes", chamados no vernáculo "tamboatá" ou, na pronuncia amazônica, "tamuatá" (R. von Ihering *2* 762). Tinha chegado o tempo em que êsses peixes cascudos da família *Callichthyideos* ocupam lugar importante no cardápio tapirapé. Aliás, estávamos na época principal da pesca. "Quando cantam *amoataú*, muito peixe", diziam os os índios. "E se não cantassem?" perguntei, ansioso por saber se o canto tinha intenções mágicas ou meramente lúdicas. "Também muito peixe", foi a resposta.

O par dos amoataú, que dançava cantando, não usava máscara, pois a *takana* ocultava-o, pelo menos teòricamente, às vistas femininas. Eram dois adolescentes que, pondo um o braço no ombro do outro, e êste abraçando o companheiro pela cintura, faziam bate-pé, indo para diante e para trás, de cara a cara com os meninos que lhes imitavam todos os movimentos. Durante mais de quinze minutos, os dois "peixes" cantavam em alta voz e guturalmente: *amoataú tähä krärä*, interrompendo-se, às vêzes, para exclamar *ypyviá mm, y kananatiré* (sendo estas palavras como as outras meramente "palavras de dança"). Pisavam, depois, por algum tempo o chão sem mudar de lugar, emitindo com a voz sòmente *mm mm mm*. Retomavam, em seguida, a primeira dança com o canto característico do *amoataú*. O forte ritmo parecia extasiar os dançarinos. De vez em quando, alguém no fundo do casarão imitava em falsete a voz do papagaio. A dança do *amoataú* não é considerada das mais importantes. Executam-na, geralmente, os jovens. Não tinha muitos espectadores. Durou até cêrca de meia-noite.

Logo depois começou na praça da aldeia, a grande dança de todos: o *kaó*. "Guahú. r, Canto de los Indios", lemos em Montoya (*2* II 128) a respeito dos Guaraní de Guairá, e no mesmo século XVII escreve Simão de Vasconcelos (p. LXXXVI) sôbre os Tupí conhecidos pelos jesuítas no Brasil: "São mui dados a dançar, e saltar de muitos modos, a que chamão guaú

em geral." Em nosso século, Nimuendajú-Unkel (*1* 289 e 338) menciona dos Guaraní, isto é, dos "Oguauíva" e dos "Kayguá", danças circulares "profanas" de nome "guaú".

O *kaó* que vi não era circular. Pares de homens abraçados à guisa de dança de amoataú defrontavam-se em fileira que, alternadamente, diminuíam e aumentavam. Movimentavam-se à maneira desta dança, sempre cara a cara, para adiante e para trás, ou pisavam, por algum tempo, no mesmo lugar. Atrás de cada fileira masculina dançavam em fila as respectivas mulheres, abraçadas em grupos de duas e três, e algumas também isoladamente. No meio delas dançavam meninos. Quem se sentava para descansar, continuava cantando. O *kaó* durou até o amanhecer. Quando já todos se tinham retirado, uma jovem mãe carregando o filho no braço continuava dançando sòzinha.

O *kaó* é dança de guerra. Os homens têm tacape e facão na mão, pisam fortemente no chão como em desafio e cantam com voz retumbante de trovão. Às vêzes canta só um homem, ou um par dêles ou ainda uma das duas metades tribais dançantes, e depois, num canto gutural e ameaçador juntam-se as demais vozes. A palavra que nêle predomina é *che-chyva*: meu braço (Stradelli 132: Braço — Yiuá; Vocabulario da Lingua Brasilica 134: Braço — Gibâ); a dança desta noite chamava-se *che-chyva-akaó*. Dizem os Tapirapé que o braço canta quando êles cantam

värovärovä värovärovä
iiä iiä
che-chyva achaparó
che-chyva amparä ymavera machapanekomité

Mas a gente na praça tem também outras canções durante êste *kaó*. Refere-se, cantando, a passarinhos, e, apesar disso, as vozes continuam ameaçadoras.

Nos intervalos entre os fortes cantos das metades tribais unidas ouve-se de dentro da *takana* um canto choroso sôbre tema aparentemente coprológico. São os inimigos "Kayapó" que cantam, e sua moleza contrasta com a dureza decidida dos habitantes de Tampiitaua. Distingo palavras dizendo "defecar" e "urubu" que provocam estrondosas gargalhadas na praça. Vejo que os "Kayapó" pulam e correm dentro do casarão, gesticulam frenèticamente, batem com o tacape contra os postes e produzem em som agudo, o suposto grito tribal dos vizinhos parodiados.

Assim foi na noite de 24 a 25 de junho de 1935 e na noite seguinte. Apesar dêste *kaó* ter sido um espetáculo sem alusão visível a entes sobrenaturais, mas com a finalidade bem terrestre de reduzir o mêdo da odiada tribo gê, não me satisfaz designá-lo de "profano". Parecia mais uma magia, um "feitiço por analogia" (*Analogiezauber*), que por meio da representação imitativa e significativa, pretendia produzir atitudes desejadas: valentia nos tímidos lavradores Tapirapé e covardia nos terríveis guerreiros Kayapó. O ritual desempenhado durante aquelas duas noites, pelo grosso do grupo local, se distinguia essencialmente da pantomima

descrita no capítulo IV, a qual representou não, como o *kaó*, atitudes desejadas, mas a realidade do comportamento tribal dos Tapirapé e a idéia que fazem do comportamento dos Kayapó: num encontro entre ambas as tribos, os Kayapó revelam ferocidade tão grande que acabam brigando entre si, enquanto os pacatos Tapirapé, inicialmente agredidos por êles, se retiram mansamente. Nada de apêlo à própria combatividade, portanto. Apenas uma explanação, embora algo satírica, do fato histórico de um grupo tapirapé nunca mais ter voltado de uma caçada.

Em 27, depois do sol pôsto, começou o *kauí-avachí-kaó*, a dança do cauí de milho. Pares de homens armados e mulheres cantavam e dançavam face a face, na entrada da *takana*, os homens dentro dela e as mulheres na parte de fora. Depois de meia hora, os homens saíram. Dançava-se, então, a noite tôda, na mesma ordem e da mesma maneira como no *kaó* de 24 a 26. Só no texto do canto havia diferenças. Enquanto cantavam na praça, saíram de dentro da *takana* as vozes dos *anchynga* de abelha, morcêgo, guará e mutum, representados por dois pares de homens e considerados *anchynga* "bons" (*katú*).

O dia 28 era dedicado à busca de fôlhas de buriti para a confecção de máscaras. Já de manhã, muitos homens partiram com êste fim. Ao meio-dia, doze dêles voltaram do mato, depois de terem gritado e cantado de longe para avisar sua aproximação; executaram na praça, então, durante meia hora, uma dança circular. Às três horas da tarde, outros homens regressaram com altos gritos e colocaram-se em fila defronte da *takana*. Sem movimentar-se, cantavam, alternadamente, solo e coro. Kamanané, o solista, tinha um arco de festa na mão. Depois de algum tempo, dançavam em círculo, como os doze homens que tinham dançado ao meio-dia. Enquanto tinham estado ausentes da aldeia, cortaram fôlhas de buriti, pintaram-se mùtuamente com diversos desenhos de jenipapo, comeram peixinhos com farinha de mandioca e enfeitaram o rabicho com penas de arara vermelha.

À tardinha, os homens trançavam, na *takana*, as máscaras. Logo que tinham acabado a confecção, iniciavam o ensaio das danças. Todo mundo estava à espera dos acontecimentos festivos.

Após o pôr-do-sol, até cêrca de dez horas da noite, pares de *anchynga* de peixes dançavam, revezando-se, na *takana*, soltando os gritos peculiares de cada "espécie". Predominava o pacu. Kamairahó me disse: *pankú anchynga manangká, pankú ypirá vuaitäpe:* "cantamos *anchynga* de pacu, muito peixe pacu". É difícil duvidar de que esta frase não exprima o desejo de ter abundância de pacus, isto é, que essas danças cantadas não sejam ritos de fertilidade.

Enquanto isso, homens e mulheres dançavam na praça, como nas noites anteriores. À meia-noite, o cansaço me vence e vou dormir. Às quatro horas, duas horas antes do sol nascer, Kamairahó me tira da rêde. O grande momento está-se aproximando. *Anchynga manangká,* disse Kamairahó com o mesmo ar festivamente misterioso com que os meus pais, quando menino, me falaram ante a porta fechada que ainda escondia a árvore de Natal já acêsa.

Na praça continua, infatigàvelmente, o *kaó*. Dentro da *takana*, os *anchynga* se colocam, um par atrás do outro, em frente da entrada e dançam sem se afastarem do lugar, proferindo os gritos característicos. Todos êles, agora, têm na cabeça as máscaras descritas no capítulo X, isto é, o *ankyneró* de buriti, que termina em forma de funil, ou a *orokoroa* de taquara que se conserva cilíndrica. Todos ocultam o resto do corpo com *havá*, a longa vestimenta de tiras não trançadas de fôlha daquela palmeira.

O primeiro par da fila, os dois *anchynga auauanema*, usavam *orokoroa* encabeçada de grandes penas de arara vermelha e cingida no meio por um anel das penas vermelho-amarelas que a mesma arara tem sob as asas. *Auauanema* é *anchynga* visto pelo *panché* durante o sono, vive na água, tem estatura de homem e feição semelhante; é "capitão". Seus numerosos filhos são todos porcos, fato êsse que, provàvelmente, obriga os dançarinos que representam *auauanema* a levar atados nos tornozelos chocalhos de unhas de queixada (*tanchahó*). Em ambas as mãos, aliás, levam ramos verdes de algodoeiro. Todos os outros *anchynga* dançantes não tinham nada na mão e nem nos tornozelos. Ninguém tinha os pés pintados.

O segundo par da fila usava *orokoroa* sem o anel de penas. Eram *anchynga anyrá* (morcêgo). *Panché* viu êste anchynga em árvores ôcas. Também é "capitão".

Todos os pares seguintes usavam *ankyneró*. Assim, o dos *anchynga chivävächivävä* e, atrás dêles, o dos *anchynga anampapa*, todos êles "porco menino", isto é, filhos de porco de mato que "*panché* viu em grandes buracos de morro" e que não foram considerados "capitães". Seguia o par dos *anchynga ampukangia*, "porco papai" morando em buracos de morro e sendo "capitão". Atrás dêles, dois *anchinga auanaó*, que, como o primeiro par da fila, os *auauanema*, vivem na água, tendo estatura de homem e feição semelhante a êle e sendo "capitão"; distinguem-se dêles, porém, por usarem *ankyneró* e terem falos enormes, mas não os chocalhos nos tornozelos. Os seguintes eram dois *anchinga chanoó* (ema). Também "capitão". Atrás outro par de *anchynga* d'água: *itávuánakuánakuaaka ampitámpekuayka*, estatura baixa, "capitão". Seguiam dois *anchynga cherampyperire*, outro "porco papai" e morador de buraco de morro. Eram seguidos por um par de *anchynga hokookoche* (grande ave aquática) e, por fim, por dois *anchynga muitú* (mutum), "capitão".

As designações "porco papai" e "capitão" talvez se refiram ao fato de os espíritos assim classificados serem "senhores dos animais", conceito êsse analizado por Jensen (165-180) e estudado com referência à América do Sul por Zerries (*1* 9-45, *2* 302-315). Segundo o último dêstes dois etnólogos de orientação histórico-cultural, aquêles "protetores sobrenaturais das diversas espécies animais" pertencem aos fenômenos da "época de caçadores, que, na América do Sul, perduram na cultura de tribos já transformadas em lavradores (Zerries *2* 302). Para Zerries (*1* 9), "a figura central de um senhor dos animais da América do Sul" é o Curupira, do qual já Barbosa Rodrigues (*2* 3-26) e Métraux (*3* 64-66) trataram pormenorizadamente. Êste último autor (ib. 65) chama a atenção para o

fato de já o quinhentista Anchieta ter falado em "Corupira" como sendo espíritos que, na selva, atacam os Tupinambá. Mas nem o Apóstolo do Brasil, nem seus coevos mencionam figuras da mitologia tupí com traços de "senhor de animais". Zerries (*1* 337-338), considerando a deficiência do valor informativo das antigas fontes no que diz respeito a aspectos da cultura espiritual dos índios, supõe que "já em tempo pré-colombiano, Corupira era conhecido como senhor dos animais pelas tribos tupí, sobretudo no Brasil oriental." Atribui-lhe "caráter de uma divindade" (*ib.* 338), "traços divinos iguais aos do deus criador Monan, do formador do mundo Maire Monan e de Maire Ata, pai dos heróis gêmeos" (*ibidem*). Em publicação posterior, Zerries (*2* 302) caracteriza a figura do senhor dos animais como "uma conceituação muito antiga do divino".

Em todo caso, não há que duvidar serem as danças de *anchynga* profundamente religiosas. Sua periodicidade as coloca no "tempo sagrado", conceito êste que Eliade (*1* 40) confronta com a "duração temporal profana", explicando ser por meio de ritos que "o homem religioso" passa dessa para aquêle. As danças de *anchynga* pertencem a tais ritos. São ritos executados coletivamente. Ligadas à aquisição do sustento pela caça (porcos, mutum) e pesca (espíritos d'água), lembram aspectos de vida que constantemente ocupam o pensamento dos Tapirapé. Refletem-se neste pensamento, também, os componentes essenciais do ambiente físico real pela morada dos *anchynga* unidos na *takana* antes do amanhecer do dia 29 de junho: a selva (morcêgo, mutum), o morro (porcos), o campo (ema) e a água (ave aquática e várias outras espécies de *anchynga*). Por outro lado, a terceira e agora a mais importante maneira de adquirir o sustento, isto é, a lavoura, está relacionada ao complexo mítico do *kanuana* com tempestade, granizo e chuva e manejado individualmente pelo xamã.

Assim, enquanto os *anchynga* dançavam escondidos da gente que, por sua vez, batia pé no *kaó*, chamejavam duas fogueiras nas extremidades da praça, como mencionei no capítulo anterior. Kamairahó e Vuatanamy, tremendo de frio, tentavam aquecer-se nelas. Vuatanamy tinha pôsto diante de si o arco cerimonial enfeitado com penas de arara amarelo-vermelhas. Equilibrou-o verticalmente, especando-o com um atado de três flechas. Quando clareou antes do sol nascer, a dança na praça se findou. Na *takana,* porém, os *anchynga* continuam com os seus gritos e movimentos sem sair do lugar. Só um par dêles passa dançando uma dúzia de vêzes, ida e volta, por tôda a grande casa, de um extremo a outro. Segue-o sempre um dançarino que tem a cabeça e o corpo envoltos com uma rêde-de-dormir; chamam-no *iampéhymananaví*, nome de "*anchynga* de mulher tapirapé".

Os homens, as mulheres e as crianças que, até agora, tinham executado o *kaó* juntam-se a Kamairahó e Vuatanamy, formando com êles dois grupos compactos. Vuatanamy se dirige, então, para o centro da praça que ficara vazia. Kamairahó se aproxima dêle e o manda secamente tomar posição em frente da entrada da *takana.* Vuatanamy obedece imediatamente e sem palavra. Está enfeitado com pintura de jenipapo e colares de contas, segura na mão o arco cerimonial e treme de frio. Kamairahó

usa como de costume o seu vestido de mulher civilizada e fica parado onde estava. Ambos fumam cachimbo.

Os dois grupos perto das fogueiras aguardam em silêncio. Alguns cães brincam. Ràpidamente, uma mãe corre para o filho a fim de lhe pôr, ainda, um colar de contas. Um menininho está sendo mascarado para representar *anchynga,* mas não gosta disso e chora. Depois, já dentro da máscara, começa a dançar de contente.

O sol se faz esperar muito. Kamairahó e Vuatanamy olham com impaciência para o lugar onde devia nascer. Finalmente, o grande astro surge sôbre as casas e o mato. Kamairahó diz a Vuatanamy para começar. Êste se põe na dianteira dos *anchynga,* que, depois de terem saído da *takana,* dão uma volta ao redor dela. A abertura da grande casa pela qual a tinham deixado dava diretamente para o nascente. Depois se dirigiram para a esquerda, isto é, para o norte, pelo caminho limpo no dia anterior. Quando alcançam novamente a entrada da *takana,* Vuatanamy que não tinha dançado como êles, mas só andado, com passos medidos, à sua frente, se aparta. Os *anchynga* penetram na praça para executar uma dança circular, descrevendo cêrca de doze círculos, sempre um para trás do outro. Depois, os quatro primeiros fazem seis vêzes um círculo maior, enquanto os outros regressam dançando, à *takana.* Após isso ficam só os dois primeiros na praça, dançando mais três círculos. Finalmente, todos os *anchynga* estão reunidos dentro da *takana.* Então Vuatanamy, sempre com o arco cerimonial verticalmente na mão, coloca-se na praça em frente da entrada da casa-dos-homens e murmura uma pequena melodia. Todos os *anchynga* lhe respondem, dando os seus gritos peculiares, também com voz bastante abafada, mas um pouco mais alta do que a voz dêle. Melodia murmurada e resposta repetem-se uma vez. Em seguida, Vuatanamy se afasta da entrada e os dois *anchynga muitú* saem dançando. Kamairahó, que continua sòzinho no funda da praça, avisa-os de alguma coisa quando se aproximam dançando da casa *d,* aviso êsse que os leva a desviar-se e a dirigir-se para a casa *e* (de Vuatanamy). Perante esta, os dois mutuns descrevem um círculo, dançando um atrás do outro. Repetem esta figura em frente da casa *d,* da casa *c,* de tôdas as casas, uma por uma. Iniciam um segundo circuito pela aldeia, interrompem-no na casa *a* (de Kamairahó), saltam desta para a entrada da *takana* e desaparecem.

Anchynga manangká terminou. Na *takana,* os homens tiram as máscaras e reunem-se em silêncio. Tanupanchoa entra com uma grande panela cheia de beiju e farinha de mandioca; coloca-a no centro do edifício e oferece, primeiro, a Kamairahó, depois a vários outros (também a mim), mas não a todos os presentes. Tôdas as mulheres e môças tinham ido para suas casas.

Esta noite havia apenas dança de um par de *anchynga* de peixes, e êstes não dançaram mais que meia hora.

Na alvorada de 30 de junho, o panché Urukumy passeia, andando e volvendo devagar dentro da nossa casa *a,* perto da entrada da qual se vê a *takana.* Canta o *kauihó-manangká.* Explicam-me que, neste caso, o o sufixo aumentativo *ho* significa "mau", "ruim". O canto é: *hävongiiä-*

hävongiie (duas vêzes com pequeno intervalo e várias vêzes com grandes intervalos); depois: *hachäkachäkanchanerekuia hoiiävoiiä* (várias vêzes com grandes intervalos); por fim: *hachoró gäräνé häräré* (várias vêzes com grandes intervalos). Maraví, a mulher de Vuiraí, que sempre canta mais tempo e mais alto do que tôdas as outras mulheres, participa do *manangká* deitada na sua rêde não longe da entrada da casa.

Durante êste dueto aparecem ao sul da aldeia catorze mascarados: saem aos pulos do mato, colocam-se em fila um atrás de outro, vão em passo de dança até a entrada da *takana*, dão uma volta ao redor dela como o fizeram os *anchynga* no dia anterior, param, então, em frente da entrada e, misturando-se em aglomeração informe, meneiam a cabeça, mexem os braços e soltam a "voz da ema": *m hm hm hm hm*, pois todos êles representam *anchynga chanoó*, reunidos, como as emas, em bando. Depois tornam a ser tão calados como antes. De repente, dão nova volta ao redor da *takana*, movimentando-se sempre depressa, pois a ema corre com rapidez.

Quando, pela segunda vez, os *anchynga chanoó* estão reunidos para fazer *m hm*, saem da casa *a* (de Kamairahó) duas meninas levando-lhes *kauihó* numa pequena panela de barro e numa cabaça. É uma bebida, também chamada *kauíangchimenao*, guardada num grande pote e feita com um pouquinho de milho socado e água, tendo sabor ligeiramente azêdo. Quando eu quis provar a massa pilada, homens e mulheres me detiveram declarando ser o milho *bina* (têrmo karajá para "mau") e não comestível. Na verdade, porém, êste milho não era outro senão o de todos os dias, pendurado em grandes espigas dentro das casas.

Tanto na casa de Kamairahó como na de Vuatanamy havia perto da entrada um pote de *kauihó* a ser servido por meninas aos *anchynga*. Êstes tomam um trago na bôca, mas expelem-no em seguida, pois engoli-lo daria "grande diarréia".

Os *anchynga chanoó*, depois de terem tomado, desta forma, o *kauihó*, pronunciam algumas vêzes mais *m hm*, dão mais uma volta ao redor da *takana*, param novamente na entrada para fazer *m hm*, penetram no edifício e tiram as máscaras.

Meia hora depois, um par mascarado de *amoataú*, de mãos dadas, dança, sem mudar de lugar, na parte de fora da *takana* em frente da entrada da casa *a*. Ao seu lado dança um menino mascarado e os três cantam, durante meia hora: *hääycha heyy chaaó*.

Duas horas mais tarde outro par mascarado de peixes canta e dança no mesmo lugar e, atrás dêles, um ao lado do outro, colocam-se seis meninos mascarados.

O sol está no zénite, quando doze homens casados, indo um atrás do outro, se movimentam devagar, dando alternadamente com o pé esquerdo e com o pé direito um grande passo para frente, Depois de cada passo, o pé que ficara atrás é pôsto ao lado do pé que estava na frente. O primeiro na fila é Kamanané da casa *c*, o último Maninohó da casa *h*. Partindo da *takana*, dirige-se uma metade dos doze dançarinos para a casa *a* (de Kamairahó) e outra para a casa *e* (de Vuatanamy), recebendo em cada casa um arco cerimonial. Depois as metades se reunem na praça, colocando-se os doze dançarinos um ao lado do outro, com as costas voltadas para a

takana. Kamanané está na ponta direita, Maninohó na ponta esquerda. Primeiro canta aquêle, depois cantam todos os outros em côro; segue cantando só Maninohó, depois novamente o côro. Cantam o *kauíangchimenao manangká*, outro canto do *kauihó*:

> hyvytyrano pi cha kyngaua nenyrá
> itaky írauancha
> hiiaiahäkävänä havuananichovänä champochovi chovänä
> chanavuynia vävävó kuevy tyrano pi
> hanchomaniá kánika hauauá chankauauá
> chahytata chovuanivuächoova rivuéchova
> hachiängpitauanchó hänäkopiani pä päkochy
> hyvachachayvä
> mutävähai hämutävähai

Aí aparecem doze mulheres, tomando cada uma delas posição atrás do marido. Elas não cantam, mas dançam, dando um passo para a frente e outro para trás, bamboleando ligeiramente os braços, enquanto os cantores pisam no mesmo lugar. Às vêzes, o conjunto dá meia volta, marchando, então, os homens um atrás do outro e as mulheres uma atrás da outra, para, depois de vencido pequeno trecho, retomar os lugares de antes e assim ficar por algum tempo, até virar-se para outro lado, marchar e ocupar, por fim, a posição inicial. Durante tôdas as movimentações não deixam de cantar, sendo seis as canções que revezam. As mulheres são pintadas com o costumeiro desenho de jenipapo (cf. cap. VI). Os doze homens são abundantemente pintados de jenipapo, tendo cada um dêles um desenho diferente. Variam, também, os enfeites de penas. Os solistas Kamanané e Maninohó nas extremidades da fila e um outro cantor usam grandes penas de arara penduradas no rabicho; sete cantores têm tais penas atadas no occipício, em posição erecta; um tem penas de arara nos lóbulos das orelhas. No cabelo, seis têm uma fita de buriti e Maninohó uma coroa de garras de onça. Enquanto êste e Kamanané carregam os arcos cerimoniais — Kamanané o tem na mão esquerda, batendo o compasso com uma flecha na mão direita —, cinco cantores levam apenas flechas, dois vara de arco, um, um arco comum com flecha, outro, um tacape e outro ainda, uma vareta. Todos êsses petrechos estão verticalmente nas mãos dos doze homens, tendo as mulheres as mãos vazias. Aquêles distinguem-se destas, ainda, por terem todos, menos um, o adôrno característico masculino que são as "meias" de urucu na parte inferior das pernas e dos pés (cf. cap. VI e Fots. 7 e 9). Só um usa *tamankurá* nos antebraços e todos menos um usam *tamankurá*-jarreteira.

Passada meia hora, o conjunto dos doze casais é substituído por seis cantores, só homens sem enfeites. São liderados por Maäyma que havia sido abandonado pela espôsa. Leva êle um dos dois arcos cerimoniais, estando o outro na mão de Anäí. Os seis se colocam, um ao lado do outro, entre a *takana* e a casa *a*, com as costas viradas para a entrada desta última. Cantam *eirampaá*, a canção da agressiva abelha irapuá (*Trigona rufricus*) que se enrola no cabelo de quem se aproxima demais do seu ninho dependurado em árvore, e cujo mel não presta.

Depois, os seis cantores, com Maäyma na dianteira, andam devagar, sem dançar, para a casa próxima à direita (*h*), de lá para a casa *g* e, em seguida, para tôdas as outras casas, continuando na mesma direção a volta ao redor da *takana*. Voltam-se para esta cada vez que param diante de uma das casas, cantando, então, sempre uma canção diferente. Após terem concluído o circuito, passam da casa *b* para a praça, colocando-se, primeiro, em frente da entrada da *takana*, depois com as costas para ela, depois tendo-a à esquerda, depois defrontando-se com ela, depois tendo-a à direita, depois com as costas para ela, cantando em cada uma dessas posições. Repetem tudo novamente até entrarem, por fim, nessa casa-dos-homens.

Em seguida, dois *anchynga ypirú* (peixes), com *orokoroa* na cabeça, tomam os dois arcos cerimoniais, colocam-se dentro da *takana* perto da entrada e cantam *hidiiähächahidiiä*. Daí vão, um dançando ao lado do outro, para o meio da praça, de lá para a casa *a* (de Kamairahó) e desta para a casa *e* (de Vuatanamy), sempre dançando e cantando a mesma canção. Só quando regressam para a *takana*, cantam *hahahähahiäha-hachehy*. O mesmo ritual, cujos passos lentos pareciam produzir um traço de união entre as casas dos dois líderes principais situadas nas extremidades da praça, foi executado, então, por outros pares mascarados da mesma maneira: consecutivamente vieram dois "peixes" de nome *anchynga opimyna* cantando *opimyna antynggánadoto*; dois outros "peixes", isto é, pirarucu (*Arapaima gigas*), *anchynga chächoó*, cantando *híkaíkatä hii hii hm hovê kä hii hii hm;* dois "jacarés", *anchynga chankané*, dizendo *hääretyva;* dois *anchynga angkamanchivyraá* (espécie de taquari usada para haste de flecha), cantando *hahahahaahahíihíihe hantovä herivoakatahá hangkai;* duas "raias", *anchynga chavävuya*, cantando *hiia a a hiia a a hiuvichuvichoi, hiia a a chaovidiká, hiia a a hiia a a vuididí;* mais dois "peixes", *anchynga amoatá*, cantando *hä hä hä ypyviá hähychea, murichiaví tavarí mm hähähä.*

Tôdas as vêzes que um par dos *anchynga* dançantes alcança a casa de Kamairahó ou a de Vuatanamy, aparece de lá uma menina oferecendo numa cuia um pouco do *kauihó* que está no pote grande perto da entrada. Os dançarinos sorvem um pouco que a seguir expelem.

Nenhum dos rituais executados durante êste dia atraiu espectadores. Foram realizados como quem cumpre com o dever. Ao pôr-do-sol, são repetidos, três vêzes ainda, por um par de anchynga *amoataú* cantando *ichevaipyonané.*

Duas horas depois, dentro da takana, dançam andando e volvendo dois "peixes", *anchynga tampakanchí,* cantando durante trinta minutos: *tyvävé häkä tampakanchí.* Não usam máscaras, porque não saem fora para a praça.

Em seguida, inicia-se o *kauihó-kaó.* Explicam-me que nos dias do *kauihó* não há *kauí.* Não só os *anchynga,* mas também os líderes dos grupos residenciais enchem a bôca com aquêle líquido insípido para cuspi-lo logo depois.

Há uma excitação geral na aldeia por causa dêsse *kaó.* Como todos os *kaó,* êle é dança-canto do grupo local inteiro e, portanto, sem os aspectos

esotéricos das danças-cantos dos *anchynga*. Êstes, aliás, não têm *kaó*, mas apenas *manangká*. Assim, a posse exclusiva do *kaó* distingue os sêres humanos dos sêres sobrenaturais.

Os homens de Tampiitaua, abraçados aos pares e com as armas na mão, dançam e cantam, dentro da *takana*, em frente da entrada, batendo com os pés no chão sem mover-se do lugar. Metade dêles pisa com o pé direito ao mesmo tempo que a outra metade bate com o esquerdo. Confrontando-se com êles, mas paradas fora da *takana*, cantam mulheres e crianças. A cobertura da *takana*, que as separava dos homens, é arrancada, servindo suas fôlhas sêcas de banana brava para alimentar as grandes fogueiras que dão a festiva iluminação.

Entre o grupo das mulheres e a fila dos homens, dançam, dentro da *takana*, dois homens abraçados, tendo cada um na mão livre um arco cerimonial. Um dêles, Kamanané, pintado de jenipapo, tem frouxel branco grudado nos antebraços acima do *tamankurá*.

Depois de todo o mundo ter cantado por algum tempo os homens, com o par de líderes na dianteira, saem da *takana* e, sempre dançando e cantando, dirigem-se à casa de Kamairahó. No caminho, os líderes se viram às vêzes para trás, continuando em seguida a dançar para a frente. No meio da casa, em frente da entrada, está um grande pote cheio até às bordas com *kauihó*. Nesta parte as rêdes foram afastadas e o chão estava limpo. A multidão entra e se agrupa ao redor do pote, a um metro de distância. Só uma mulher fica bem perto dêle.

Sem se moverem do lugar, dançam os homens e, atrás dêles, as mulheres. Ùnicamente se movimenta o par líder com os arcos cerimoniais, dando sempre dois passos em direção do pote e dois recuando. Kamanané canta: *tanavuyviné iié hauväkuchaí vaikao.*

Pesada nuvem de poeira, cada vez mais densa, enche a casa. Parece que todos cantam agora, com grande impetuosidade. Não distingo mais as palavras naquela confusão de todos os sons da escala.

A mulher junto ao pote não dança. Kamairahó está no fundo da casa, ri para mim e diz: *chikantú*, "lindo" e me faz participar da dança. Então, eu bato o pé como os outros.

Passada cêrca de uma hora, vamos todos para a casa de Vuatanamy onde se repete o ritual. Até a mulher junto ao pote é lá a mesma como na casa de Kamairahó, a saber, Maraví (10), aquela gordinha que sempre canta mais estridentemente e mais tempo do que tôdas as outras; talvez seja ela uma espécie de cantora líder.

Tôdas as outras mulheres e crianças têm de ficar fora, por ser a casa de Vuatanamy menos espaçosa do que a de Kamairahó. A dança dura apenas meia hora. Depois, todo o mundo volta para a praça a fim de cantar e dançar como nas noites anteriores.

Enquanto isso, Kamairahó faz uma visita a Vuatanamy. Tinha estado sentado no seu banquinho, perto da entrada da casa e, quando nesta se realizou o *kauihó-kaó*. O encontro dos dois chefes que costumavam evitar-se, um não entrando na casa do outro, encerrou êste dia festivo com uma nota de conciliação. Até depois da meia-noite cantou-se e dançou-se na praça.

A primeiro de julho, já duas horas antes do sol nascer, homens e mulheres recomeçavam, na praça, o *kauihó-kaó*. Cantaram e dançaram até a madrugada.

Depois aparecem muitas "emas" mascaradas, correndo para a *takana*. Saem dela quatro *anchynga haharí*, cantando *haharí m m m*. Vão às casas *a* e *e* na execução do ritual dos *anchynga* que tomaram *kauihó* no dia anterior. Ao meio-dia, um par de *amoataú* repete a mesma coisa.

Então dois "mutuns" mascarados surgem na entrada da *takana* e um dêles corre o mais depressa possível para a casa de Kamairahó e outro para a casa de Vuatanamy. Ficam parados diante destas casas até as crianças pequenas saírem de cada uma delas. O "mutum" foge perseguido pelas crianças e é, por fim, pegado. Aí, êle se deixa reconduzir devagar à casa de seus aprisionadores a fim de tomar o *kauihó* oferecido por êles. Depois, os dois "mutuns" se revezam e o jôgo se repete.

Mais tarde, um par de "pirarucus" realiza o ritual do dia anterior.

Logo após o pôr-do-sol, dois "*iranchá*", outros *anchynga* aquáticos, cantam *härära käräma*.

Duas horas mais tarde, recomeça o *kauihó-kaó*. Enquanto isso, procuro entender a relação entre *kauihó* e *kanuana*, "fôrça do Além, que derruba os mais valentes" e é representada, segundo me disseram, por aquela bebida que a gente põe na bôca apenas para cuspi-la imediatamente. Todos os *anchynga* que tomam *kauihó* são designados como *kantú*, "bons", provàvelmente por se exporem ao mesmo perigo que os líderes da comunidade. Êstes, tendo-o tomado e expelido ao nascer do sol, tiveram de jejuar até o meio dia e foram recompensados com contas e outros presentes.

No *kauihó-kaó*, os dois dançarinos da dianteira, com os arcos cerimoniais, são, esta vez, Kamairá e Maninohó. Um segura a mão do outro, enquanto os demais dançam abraçados, aos pares. Então se repete todo o cerimonial do dia anterior, só que êsse, agora, tem início na casa de Vuatanamy, e não há mulher junto ao pote da mística bebida. Também o canto difere. Chamam-no *anaipyparak*. Kamairá e Maninohó cantam:

kamoriri kamorirí näpanaipá
hiamochävo chepaamonauánaimpá hamonauanaimpa ankoravuánanaimpa
hamokuananó rovamoävä paníranauanchá
härächapy kiérangkaretyveringävä paníranauanchá amokuananó
hanchovävätä pánamariaré vétärä kachovävätä
ipánamariaré

Depois de meia hora mudam, sùbitamente, canto e dança. Aumenta a dramaticidade. Sempre voltam, bem nítidas, as palavras *kamorirí kamorirí chipané pa*. Acompanham um passo muito especial, chamado *apyvaíl*, que lembra o movimento do "afundo" da esgrima (cf. cap. XIV). Tôda a dança me parecia como um ato de luta contra o princípio do mal representado pelo *kauihó* no centro: os braços e o indicador estendidos em direção ao *kauihó* apontando, talvez ameaçadoramente, para o pote

cheio. Neste gesto, muitos movimentavam o dedo um pouco como se êste estivesse tremendo, enquanto outros o introduziam no líquido.

Os dois chefes da dança fazem o mesmo *apyvaít*, só que em vez de estender o indicador, aproximam verticalmente do pote o arco cerimonial que seguram com o braço esticado. Quando o par canta, todos os outros limitam-se a dar o grito trêmulo em falsete; o mesmo grito característico dos Tapirapé é dado pelos dois líderes, enquanto os outros cantam em côro.

Assim se revezam durante meia hora em que o *apyvaít* se torna cada vez mais frenético. Depois, os líderes dão uma volta ao redor do pote cantando e dançando com o passo comum, um ao lado do outro e com a frente para o pote. Saem da casa seguidos pelo povo e todos vão para a casa de Kamairahó, onde, por mais tempo ainda, cantam o *kauihó-kaó* e dançam o exaltado e exaltante *apyvaít*. Nesta casa grande, as mulheres, postadas ao fundo, entram no côro e dançam também.

Kamairahó está deitado na sua rêde. Vuatanamy entra e, parando ao meu lado, observa a dança; retira-se logo que esta termina.

Aí, dois homens tomam os arcos cerimoniais das mãos do par da dianteira, formando-se de um lado e outro as metades tribais, que se defrontam em movimentos de avanço e recuo, os homens de cada metade em fila na frente, as mulheres e crianças atrás.

Após uma hora, há uma pausa na qual todos se sentam em tôrno de panelas com peixe e farinha de mandioca. Dizem que estão com muita fome e comem. Sòmente a Kamairahó e Vuatanamy não é lícito comer, agora.

Tomada a refeição festiva, a dança continua; acaba, aos poucos, depois de meia-noite.

Não muito antes de nascer o sol do dia 2, saem da takana homens e meninos que representam *anchynga chakakúia*. Gritam em falsete o seu nome *chakakúia* (pênis) e simbolizam-no segurando cada um, horizontalmente por entre as pernas, um pau comprido cuja ponta está envolvida com tira de buriti, à maneira de estojo peniano. Seus dois líderes, homens com *orokoroa* na cabeça, vão às casas de Kamairahó e Vuatanamy onde tomam kauihó e ficam, depois, parados na praça. Dezesseis pequenos *anchynga chakakúia*, meninos com *ankyneró* ou tendo o rosto e o corpo cobertos com uma rêde, são os corredores: atacam, simultâneamente, com os seus enormes falos as mulheres e meninas que os esperam nas entradas de tôdas as casas da aldeia. Mas logo têm de fugir, pois o resoluto sexo feminino reage com porretes, tições acesos e jatos d'água, perseguindo-os, pegando-os e tirando-lhes, apesar de violenta resistência, todo o disfarce; sem êste, o *anchynga* deixa de existir como tal. Quando a alegre escaramuça se prolonga demais, Vuatanamy dá o sinal de encerramento. Apesar dêsses aspectos de brincadeira, a presença dos *anchynga chakakúia* adultos no meio da praça atesta a grave importância do ritual. Ritual de fertilidade, sem dúvida, como as falofórias de outros povos.

Depois, e já com o sol no céu, apareceram, revezando-se, vários pares de *anchynga tanchió* (mosquito-muriçoca). Comportam-se, como no dia precedente, que nem os "mutuns" e gritam em falsete *gü gü gü*. Seguem-nos com o mesmo comportamento, *anchynga chauvati-pävoú* (cágado), gritando em falsete *hä hä hä nakara kara náuä*.

Ao meio-dia, surgem da *takana* dois *anchynga vuyranchivera* (pernalta), usando *orokoroa* com anel de penas de arara amarelas, com tufo pendurado, feito de grandes penas vermelhas de arara e, em cima, com um topete de penas pretas da pernalta representada pelo par de dançarinos, penas cujos canhões estão envoltos com algodão, sendo o topete cingido por frouxéis de arara amarelos e vermelhos. São *anchynga* designados como "capitão", levam arco cerimonial, cantam *yvongkahä hächauvauní iiáchyngá hä* e dançam um ao lado do outro seguindo para a casa de Kamairahó, onde tomam *kauihó*; de lá, dançam para a casa de Vuatanamy, onde também tomam *kauihó*; os seus movimentos são sempre lentos. Na volta para a *takana*, cantam *ianchora ianchorachoraní hö hö hö*. Acompanham-nos três meninos mascarados de *anchynga*.

Uma hora mais tarde, um *anchynga anampapá* sai sòzinho da *takana*. Tem *orokoroa* na cabeça, um tacape embaixo do braço, e no tornozelo do pé direito um chocalho de cascos de queixada que o caracteriza como membro da família dos porcos. No dia 29 de junho dançara um par dêsses espíritos suínos que só o xamã vê morando nas cavernas do morro. O *anampapá* solitário, dançando calado, dá, primeiro, uma volta à esquerda ao redor da *takana*, da qual partem gritos para êle enquanto está passando. Depois dança em círculo no meio da praça. De vez em quando profere em falsete *heuheuheu*. Crianças e mulheres tentam pegá-lo; êle foge até que conseguem prendê-lo e dar-lhe *kauihó*. Quando o soltam, êle continua dançando como antes. Um quarto de hora mais tarde, regressa para a *takana*.

Desta surgem, então, dois *anampapá* dançando um atrás do outro em volta da *takana* e no meio da praça. É lá que recebem o *kauihó*. Nenhum dos três *anampapá* aproximou-se das casas de Kamairahó e Vuatanamy.

O par regressa para a *takana*, mas reaparece, logo, e repete o mesmo ritual, agora, porém, representando não os porcos "meninos" que são os *anampapá*, mas os *ampukangia*, porcos "papais".

Depois é a vez de dois *anchynga chanoó*: saem correndo da *takana*, um dêles para a casa de Vuatanamy, outro para a de Kamairahó; correm diante destas casas para cá e para lá até que meninas pequenas os perseguem e os pegam. Cada um dêles toma, então, em frente da respectiva casa, um gole de *kauihó*, lança-o em seguida fora da bôca e, fazendo *m hm hm*, volta correndo para a *takana*. Estas "emas" são representadas pelos mesmos homens que antes eram "porcos", tendo também as mesmas máscaras, com exceção dos chocalhos de casco de queixada.

Às quatro horas da tarde, dois *anchynga chivävächivävé*, com *orokoroa*, dançando de mãos dadas um ao lado do outro repetem o ritual executado pelos *anampapá*. De vez em quando cantam o seu nome. "São os *anchynga* dos animais que, muito longe de Tampiitaua, caíram no grande buraco com fogo e morreram", explicam os informantes, aludindo, com isso, ao mito do incêndio universal.

Seguem, então, com o mesmo ritual, dois pares de "peixes", primeiro dois *amoataú* com o canto próprio dêles, depois dois *tampakanchí* cantando *hä hä tampakanchí*.

Atrás dos quatro "peixes", mascarados como êstes com *orokoroa*, mas, além disso, levando arco cerimonial na mão, aparecem dançando devagar dois *anchynga manangkahiva*, tomam *kauihó*, primeiro, diante da casa de Kamairahó, depois perante a de Vuatanamy, cantam *rätänänäahä*.

Os seguintes são dois *anchynga vuanchana* (espécie de pacu), mascarados como os predecessores, mas sem arco, fazendo tudo como êstes e cantando *vuanchana hoaka*. São imitados, então, por um par de *anchynga ireväänchingí* que se distingue dêles apenas por ter arcos e cantar *ahangieä aähähähá*.

Depois, rapazes e adolescentes, disfarçados em *anchynga kaiió* (bugio) com rêdes de dormir e tendo atados nas nádegas dois ou três rabos de palha de buriti, andam de gatas, com muitos pulos, da *takana* até a casa de Kamairahó, acocoram-se na entrada dela e procuram pegar as mulheres e meninas reunidas lá dentro, Estas, formando um conjunto, os rechaçam com murros que levam, não raro, a uma confusão em que os "bugios" e as môças valentes rolam juntos no chão. Alguns dos invasores recebem *kauihó*, expelindo-o logo da bôca. Após meia hora, todo mundo vai pulando para a casa de Vuatanamy, em cuja entrada se repete a balbúrdia. É um entardecer cheio de júbilo. Ao pôr-do-sol, os "bugios" voltam à *takana*.

Desta saem, então, dois *anchynga takana* mascarados com *orokoroa*, correndo um dêles para a casa de Kamairahó, outro para a de Vuatanamy; entram nessas casas e, sem lhes ser oferecido, tomam *kauihó* dos grandes potes existentes lá dentro. Lançam o líquido da bôca e regressam correndo.

Enquanto isso, Maninohó e a pequena gorda Maraví cantam várias canções na casa desta, isto é, na nossa casa *a*. E mais um ato de conciliação tribal parece ser realizado quando, então, Vuatanamy e personagens como Tanupanchoa e Kamairá entram na casa de Kamairahó para tomar *kauihó*, e Kamairahó, acompanhado de Urukumy, faz o mesmo na casa de Vuatanamy.

Usando *orokoroa*, repetem a maneira de tomar *kauihó* dos *anchynga takana* os seguintes pares de *anchynga*: *urukureá* (mocho), *pypypypyó* (harpia), *chauvuanoó* (onça), *chauvatí* (jaboti), *chauvuanetaí* (jaguatirica), *mauvaní* (ave, esp. ?), *ochinga* (veado-campeiro), *myamya* (ave, esp. ?), *maupyt* (ave, esp. ?) e *anamoí* (espécie de pomba).

Mascarado com longa *havá* de tiras de fôlhas de buriti que cobre corpo e cabeça, pulando numa perna só e apoiando-se numa vara de arco, fumando cachimbo e emitindo sons em falsete, aparece, agora, um "velho" de nome Chyrení. Com fingida dificuldade, êle se movimenta da *takana* para a casa de Kamairahó diante da qual uma mulher lhe oferece *kauihó*. Antes de aceitá-lo, saltita várias vêzes aproximando-se e afastando-se da bebida; levanta do chão uma tira de taquara para com ela remexer o líquido, derramando um pouco dêle; toma um gole, lança-o fora da bôca. Repete depois, todo êsse comportamento em frente da casa de Vuatanamy.

Disfarçado da mesma maneira, vem, então, o seu irmão Topanchú, outro "velho" mas, em contraste com Chyrení, zumbindo em contrabaixo. Anda no meio de seus filhos dos quais sete, abraçados, formam à direita e à esquerda dêle, e seis seguem em linha atrás: são homens e rapazes com o mesmo disfarce de *havá*. Kurävāka, a mulher de Topanchú, oferece ao marido o *kauihó* da casa de Kamairahó quando a grande família chega à sua entrada. Representa-a um homem com cabeça e corpo envoltos numa rêde-de-dormir que encobre também grosso feixe de tiras de fôlhas de buriti atado no seu ventre e significando a gravidez.

Topanchú hesita, como o seu irmão Chyrení, perante o *kauihó*, retrocede, várias vêzes, com os seus filhos, afastando-se da bebida e aproximando-se dela de nôvo. Toma, por fim, com grande cuidado, um gole, estremece com o corpo inteiro e lança o líquido fora da bôca. Aí, os filhos prorrompem em gritos agudos "que são sua maneira de chorar". Todos passam, então, para a casa de Vuatanamy onde repetem a mesma pantomima. De lá, Topanchú e filhos vão para o meio da praça e dançam abraçados, um ao lado do outro, volteando várias vêzes a larga formação.

Quando a família está novamente na *takana*, o "velho" dá uma "surra" na mulher pelo fato de o irmão Chyrení cobiçá-la: êste tratamento profilático consiste em o marido gritar injúrias e bater com um pau contra um poste junto do qual Kurävāka está sentada. Esta lamenta-se no falsete mais alto, levanta-se e dança devagar até a casa de Kamairahó, onde titubeia em aceitar o *kauihó* oferecido por uma mulher de lá; retrocede e se aproxima várias vêzes, toma, finalmente, um gole e cospe. Fala sempre em falsete com a hospedeira, repete, depois, a cena diante da casa de Vuatanamy e, por fim, regressa à *takana* dançando e cantarolando baixinho só para si.

No dia seguinte, duas horas antes de nascer o sol, Maninohó e sua mulher fazem a volta por tôdas as casas da aldeia, cantando:

go gi gogoie kauivuonané kauivuonané
häpyäi antykuera ivuonané
kachí kaká vuíchärä kaniraé

A mulher anda atrás do marido. Carrega uma panela cheia do *kauihó* da casa de Kamairahó, oferecendo-o. Alguns homens desta casa aceitam-no. O mesmo fazem na casa *b* Kamairá, na casa *e*, a mulher de Vuatanamy e a menina Ampitania; nas outras casas, o respectivo líder do grupo residencial. Só Kamairá engole grande quantidade e, pelo que vejo, a retém no estômago; os outros movimentam o líquido várias vêzes na bôca antes de virar as costas e lançá-lo fora. Dizem que os que, nesta ocasião, tomam *kauihó*, têm sangue de "capitão" pelo lado paterno, e acrescentam: Agora, os Tapirapé têm muitos "capitães". Kamairahó, Vuatanamy e Kamairá são gratificados com miçangas, facas e outros presentes por terem tomado *kauihó*. Repetidamente me convidam para bebê-lo, declarando que faz bem. Mas mencionam, também, que provoca diarréia.

Depois de Maninohó e sua espôsa terem dado a volta pela aldeia, a mulher esvazia em frente de sua própria casa (*h*) a panela que carrega. Então, todo o ritual é repetido por Kamanané da casa *c*, o mesmo homem que, ao meio-dia de 30 de junho, dirigiu junto com Maninohó o canto dos doze homens na praça de Tampiitaua. Sua mulher carrega uma panela cheia de *kauihó* da casa de Vuatanamy, onde o par começa o circuito das visitas às outras casas.

Na alvorada, dois homens sentados dentro da casa *a*, perto da entrada, emitem alternadamente uns breves gritos como os de uma ave, seguidos por silêncio de quinze minutos. Isso se repete seis vêzes. São êles Tanupanchoa (da casa *b*) e Vuiraí (da casa *a*). Aquêle, sentado no banquinho, segura um arco cerimonial; atrás dêle está acocorado o outro. O sol já mostra todo o seu brilho quando os dois se levantam para sair da casa dançando, um atrás do outro, Tanupanchoa na frente, com o arco verticalmente na mão direita.

Unem-se a êles três homens e, agora, os cinco, sem máscara, dançam em silêncio um passo especial: sustêm-se, alternadamente, numa perna só, com a outra levantada; conservam esta posição durante um momento, mudando-a depois, simultâneamente, isto é, todos, ao mesmo tempo, colocam para a frente o mesmo pé — por exemplo, o direito — e puxam para cima o outro — então o esquerdo. Assim, um atrás do outro, se movimentam quase pulando, da casa *a* para a entrada da *takana* e, continuando na mesma direção, dão uma volta ao redor dêste edifício e dançam um quarto de hora em círculo e linha reta no meio da praça onde, por fim, o grupo se dissolve.

Êste ritual é chamado *anchynga ätikaua* e significa o fim de tôda a cerimonia do *kauihó*. Explicaram-me os informantes que agora, depois de terem dançado e cantado, todos os *anchynga* que tinham tomado *kauihó*, se retirariam até "Goiás", o que era, para os Tapirapé de 1935, o conceito do afastamento mais distante. Só os *anchynga* "bons", que não teriam tomado aquela bebida, como os *anchynga chankuí, anchynga iranchá* e *anchynga iranguré,* permanecem na aldeia. Disseram-me, ainda, que esta festa dos *anchynga* tomadores de *kauihó* se realiza só no fim da época de chuvas denominada pelos Tapirapé "o tempo dos *anchynga* ruins". Pensando nos múltiplos sofrimentos que esta época traz ao índio, compreendemos perfeitamente que êle se sinta impulsionado a festejar com tantos rituais o encerramento de sua miséria.

Como vimos no capítulo anterior, a passagem do *kauihó* para o *kaui* se deu, à tarde do mesmo dia, com o consumo de grandes quantidades dêste prato predileto da tribo, oferecidas pelos líderes dos grupos residenciais. Ao pôr-do-sol do dia seguinte, banqueteava-se e presenteava-se mùtuamente a população inteira de Tampiitaua, disposta nos descritos grupos do *tatá-upaua*.

Terminada esta festa, realizada na praça da aldeia, iniciaram-se dentro da *takana* as danças dos *anchynga* "bons". Os *chankuí*, "jacuzinhos", cantavam: *chichavuéreka ichamónangká*. Os *iranchá*-peixes canta-

vam: *hanímananeärí käerăma hanínachaní chiuvätera chiuvätê vuäiianané hanivunangkréhiie auikyrekarechiaträky.* Os *iranguré* (porcos no morro que só o *panché* conhece) proferiam em falsete: *kakakaaka.*

Estavam figuradas, assim, as fontes de vida do índio: a terra, o ar e a água, simbolizadas respectivamente pelo porco, pelo jacu e pelo peixe. É preciso mencionar, porém, que, nas semanas seguintes, os *iranguré* deixaram de aparecer, enquanto os *chankuí* e os *iranchá* passaram a constituir espetáculo cotidiano.

Seis homens não mascarados representavam os pares dos *chankuí, iranchá* e *iranguré.* Todos cantavam simultâneamente, dando o passo de dança comum, mas cada par, abraçado de maneira usual, cantava e dançava, independentemente dos outros, em qualquer lugar da *takana.* Enquanto isso, mulheres a atravessavam à vontade, mas não se detinham nela; quando muito, sentavam-se passageiramente em troncos de árvores deitados na periferia do casarão, ficando, dêste modo, só parcialmente dentro dêle.

Os *iranchá* e *iranguré* dançaram por longo tempo. Os *chankuí,* porém, não tardaram em colocar a *orokoroa* na cabeça e cobrir o resto do corpo com *havá* de buriti, cantando:

ikachánäka vuatähä virékavo chankuí anchynga
hivuyvangvé hivuyvangvé vangvé
chankuí anchynga chaieté kauapé
ampakohán iräkavó nerekeyra vuachäväärano anchaiaueyna anchaiaueyna anchaiaueyna
hahó emakanchymikä chechai vuachäväärano anchaiaueyna

Os dois *chankuí* vão, devagar, um ao lado do outro, em passo de dança comum, para a praça iluminada por três chamejantes fogueiras nutridas com fôlhas sêcas de banana brava entre as casas *a* e *h*, *f* e *g* e diante da casa *e*. Dançam, primeiro, diante da entrada da casa de Kamairahó (*a*) e, depois, sucessivamente, diante das casas *h*, *g*, *f* e *e* (de Vuatanamy), sempre face a face, de modo que a entrada fica à direita de um e à esquerda de outro. No canto se revezam várias vêzes, depois cantam uma vez juntos e, por fim, despedem-se de cada casa gritando em falsete, alternadamente e por várias vêzes: *chankuí.* Isso vai até depois de meia-noite, pois todos os homens representam, sucessivamente, êsses *anchynga.* Sem cerimônia, tiram e colocam as máscaras já na praça, nem sequer indo para a *takana,* o lugar próprio para esta mudança. Como variação do canto, ouve-se:

chankú ka
vuaima chanivé anivuangká
hahó achevoemi anchynga aämopanieiié ihiverano chanku
kehäkoké hahó

Logo depois do pôr-do-sol que se seguiu (de 5 de julho), repetiram-se até depois de meia-noite as danças e cantos do dia anterior com um par

não mascarado de *iranchá* dentro da *takana* e um par mascarado de *chankuí* diante das casas circundantes da praça. Muitas crianças imitam os dançarinos mostrando-se bem dotadas para isso, especialmente Ampitania. Quanto à respeitabilidade do ritual, observei também que, por ocasião da dança do *chankuí* diante da casa de Kamairahó, um dêles teve a *orokoroa* arrancada da cabeça por um golpe dado por trás. O atacante foi um adolescente. Ninguém comentou a brincadeira, que, aliás, permaneceu fato isolado.

Em 8 de julho de 1935, não eram só crianças que dançavam ao redor dos *chankuí*, mas também mulheres. Pedi a Maräromyó para entrar na dança. Nunca ainda, eu tinha visto a mulher de Kamairahó dançar, nem a de Vuatanamy. Mas Maräromyó se recusou por algum tempo até que o próprio Kamairahó a exortou a fazê-lo. Como uma mocinha acanhada da geração das nossas avós, ela diz que não sabe dançar; o marido diz que ela sabe muito bem. Com um longo olhar dirigido para êle, ela se junta, finalmente, ao grupo dançante. Não participa, porém, da dança enquanto esta se realiza diante da casa *a* onde Kamairahó e eu estamos sentados. Começa a dançar quando o grupo está em outra parte da praça. Mas ao chegarem os dançarinos novamente perto de nós, ela os acompanha em tudo, e mais tarde, tendo deixado de sentir-se inibida, nunca mais resistiu à vontade de dançar. Compreendi melhor a hesitação e o olhar dela quando, alguns dias depois, Maräromyó apanhou do marido por se ter demorado demais na dança ao lado dos *anchynga*, em vez de deitar-se com êle na rêde.

À noite de 11 de julho, só cantavam os dois *iranchá* na *takana*. Perguntei pelos *chankuí* e fui informado que êstes, sem máscaras, estavam juntos da grande fogueira que ardia entre as casas *a* e *h*. Como de costume, homens, mulheres e crianças aproximaram dela as nádegas o mais possível, a fim de combaterem nestas o prurido produzido por dermatose.

Mais tarde, sentado numa esteira no meio da praça, o rosto dirigido para o norte, Vuatanamy cantou:

ähäkuaikine hämachopavuyrangvää
ähävuirangkantorine nävuyrangkaninächova
vuyrangvä hä ä hä ä vuyrangkantorina
ähäkuaikine nävuirangkananë́
ähäkuaikine hemachopapämachopavé
ähäkuaikine nevuyrangvechovevuyrangvé
ähäkuaikine hävuirangchopauvuirangäé

A êste canto chamam *chypaua-manangká* e, segundo me informaram, é cantado duas vêzes ao ano: uma vez por Vuatanamy no tempo da sêca e uma vez por Kamairahó no tempo das chuvas. Atrás de Vuatanamy estavam sentados em esteiras vários homens com a cara na direção norte. Em geral, êstes homens guardavam silêncio, mas se algum dêles tinha de dizer alguma coisa, falava em voz alta e sem cerimônia, apesar do canto.

Aliás, durante o canto de Vuatanamy, também os dois *iranchá* na takana continuaram cantando.

No dia seguinte, quando o sol estava desaparecendo, vieram do oriente saindo da mata dois *anchynga iranchá*, representados por Kamanané (da casa *c*) e Panchaí (da casa *h*). Usavam máscaras que, como certas máscaras dos Karajá, tinham o cilindro revestido com peninhas (cf. Ehrenreich *1*, prancha 12; Krause *2*, prancha 20, fig. 1). Eram penas amarelas e vermelhas de arara às quais haviam acrescentado pedaços do envoltório preto e vermelho do meu sabonete. Mas em vez das penas que se destacam lateralmente do cilindro de algumas máscaras karajá, o cilindro daquelas máscaras tapirapé estava encimado por uma coroa de grandes penas vermelhas de arara, pendentes. Atadas nêle estavam tiras sôltas de fôlha de buriti para encobrir a cabeça e, debaixo dêste disfarce, saíram duas saias do mesmo material, uma menor, que escondia o peito, e outra maior que descia até os pés, enquanto as saias usadas com as outras máscaras tapirapé, isto é, o *ankyneró* e a *orokoroa*, consistem numa peça só. Os dois dançarinos *iranchá* meneavam sem cessar e com ênfase as cabeças com os cilindros e cantavam "à maneira karajá", isto é, com voz de falsete mais dura do que a dos Tapirapé em geral, e sem palavras. Fui informado de que êsses traços karajá no cantar, dançar e na máscara, foram trazidos por Valadar quando êste célebre herói da tribo vizinha visitou, em 1911, os Tapirapé em companhia do cearense Alfredo Olímpio de Oliveira (como foi mencionada nos capítulos II e III). O par de *iranchá* dançou diante de cada uma das casas que rodeavam a praça, começando pela casa *a*. Sua dança não despertou maior interêsse do que as outras danças *iranchá*. Logo depois, conservando as máscaras, o par passou a dançar à maneira tapirapé. Aí, mulheres e crianças dançam junto com êle. Mais tarde, o par é revezado por outro que coloca as mesmas máscaras.

Cêrca de três horas depois do sol pôsto, Kamairá se põe no meio da praça iluminada pela lua quase cheia. Há sòmente homens nela, homens sentados em esteiras. As mulheres e crianças se retiraram, pouco antes, para suas casas. Um par de *iranchá* está dançando na *takana*. Com voz alta, Kamairá profere o seguinte discurso:

päkaichie peanchymananychié cheretyma
tachokaichihävivuanty avuanä
pekuaviché tiyvytärahy íchihävi vuantyive
pämanámyvuianchynga
täina anchynga imananta
pähääm pekuavuichié
vuyróne anchiéngichopä

Como se vê, falou em *anchynga*. Os homens escutaram em silêncio. Depois apareceram os *iranchá* e até a meia-noite, como de costume, dançaram diante das casas ao redor da praça, sempre acompanhados de mulheres e crianças que também dançavam.

Na manhã seguinte, vários jovens foram buscar fôlhas de buriti para a confecção de trajes de *anchynga*. Às quatro horas da tarde, um par mascarado de *iranchá* recomeçava a dançar e a cantar em companhia de mulheres pintadas de jenipapo, adornadas de miçangas e com o cabelo untado. As crianças saltitavam festivamente à sua volta. Ao anoitecer, os jovens retornaram com fôlhas de buriti e começaram logo a fabricar os trajes de *anchynga*. Logo mais se via um par de *iranchá* e um par de *chankuí* que trocavam de lugar entre si enquanto dançavam. Perto da meia-noite, Maäyma e um outro mascarado de *iranchá* começaram a dançar acompanhando a dança com um canto aprendido com alguns Karajá, no ano anterior, quando êstes tiveram que subir o rio Tapirapé como remadores do Rev. Kegel. Tratava-se, aliás, de um canto que deveria ser acompanhado da dança dos espíritos de capivara, e que se distinguia bem das canções tapirapé pelos sons emitidos mais ràpidamente, mais agudamente e mais duramente, em *staccato*.

No dia seguinte, depois de um par de *iranchá* ter dançado, já bem cedo, repetiu-se, ao pôr-do-sol uma representação dos mesmos *anchynga*, tão espetacular como nunca havia visto antes. Enquanto os *iranchá* da manhã haviam sido jovens, eram os de agora dois homens maduros. E não sòmente maduros, mas também os homens de maior poder social. A praça da aldeia e, especialmente, os caminhos entre tôdas as casas tinham sido acuradamente varridos. O par iniciou a dança sem que ninguém ousasse se aproximar. Esforçava-se ao máximo cantando com vigor e pisando com violência. Não consegui, a princípio, reconhecer as vozes muito graves e fortes. Kamairahó, que nunca havia levantado a voz, estava completamente transformado. Êle e Vuatanamy meneiam a cabeça, sendo que o nervoso Kamairahó a mexe com tanto ímpeto que o topete de compridas penas de arara vermelha de sua *orokoroa* chega a bater na *orokoroa* do parceiro. Os dois, sempre um ao lado do outro, dançam diante de cada casa mostrando-lhe sucessivamente a face, as costas, o lado direito e o lado esquerdo. Revezam-se no canto, que reza:

ira chämavai iámavuátema hä ha hä ha iiahära
rachavarikävärikó
nanchivuétärä vuäkomá
äha äha iianghähähähá

Dizem que êste texto é cantado, exclusivamente, por Kamairahó, Vuatanamy e Kamairá. É *iranchá-manangká*, "canto dos *iranchá*" e não língua tapirapé, como também tôdas as outras canções dos *anchynga* seriam linguagem dêstes e não dos próprios habitantes de Tampiitaua. É impossível obter do índio um ditado falado ou, pelo menos, lento, dêsses textos. Para poder reproduzi-los, êle tem, primeiro, de trazer à memória a melodia, depois cantá-la em voz baixa, até poder cantá-la como de costume, mas sempre no ritmo usual. Se o pesquisador não compreende uma sílaba e pede repetição, o índio paciente repete a canção inteira, pois não consegue isolar uma parte apenas.

Pouco a pouco, algumas crianças começam a dançar ao redor dos *iranchá*, sendo imitadas, mais tarde, pelas espôsas de Kamairahó e Vuatanamy e outras mulheres. Tôda a dança dura mais de meia hora. Quando acaba, pergunto a Kamairahó se está cansado. Rindo, responde que tinha sido "dança pequena". Mas quando, à meia-noite, entro na sua casa, êle geme na rêde, queixando-se de dores nas pernas. Então se levanta com dificuldade, quase não consegue ficar em pé, busca o cachimbo, acocora-se ao lado da rêde e põe-se a sufumigar as pernas. Também o robusto Vuatanamy, que havia planejado para o dia seguinte uma viagem de três dias para colhêr côco, adiou a partida por vinte-e-quatro horas.

Depois da dança dos grandes rivais, os outros dançaram *iranchá* e *chankuí* até a meia-noite.

Já antes do meio-dia de 15 de julho, canta novamente, durante algum tempo, um par de *iranchá*. À noite dançam *iranchá* e *chankuí* como de costume, mas não sem certas brincadeiras. Assim, por exemplo, um dançarino *iranchá* carrega no ombro durante tôda a dança o menino Toripokó, de três anos, e os *chankuí*, representados por rapazes iniciandos de onze a treze anos, interrompem, às vêzes, o ritual para brincar quem-me-pega ou deitar-se mascarados no chão, sendo, então, admoestados por homens, embora sem sucesso.

À noite do dia seguinte houve algumas danças de *chankuí* e *iranchá*. Não duraram muito, pois todo o mundo se retirou cedo para as rêdes, impressionado, ainda, pelo eclipse lunar da noite anterior.

Também à noite do dia 17 repetiram-se durante pouco tempo essas danças; na noite do 18 houve só algumas de *iranchá* e na do 19 uma única de um par de *iranchá*; na do dia 20, alguns rapazes estreiam como *iranchá* e *chankuí*, espetáculo divertido para muita gente que solta gargalhadas quando engasgam no canto. Nas noites de 21, 22, 23 e 24, as mesmas danças daquêles espíritos de peixe e ave.

Na alvorada dêste último dia, os *iranchá* e *chankuí* tiveram o seu banquete. Quatro dias antes, Manggambí tinha "sonhado" com "muitos, muitos" peixes reunidos em determinado lugar de um córrego, de modo que os *anchynga* piscívoros poderiam comer. Declarou, então, que "todos" os homens deviam ir pegar êsses peixes. Aquilo que os Tapirapé chamam de "todos" se pôs em marcha, isto é, Manggambí com oito companheiros, enquanto os outros foram trabalhar na roça ou caçar. Ao anoitecer do dia 23 voltaram; Manggambí carregava nas costas um grande cêsto cheio de minúsculos peixinhos destinados a serem oferecidos exclusivamente aos *iranchá* e *chankuí*. Ao nascer a lua minguante, Maäyma iniciou um *chypaua* para convidar os *iranchá* e *chankuí* a comer peixe, cantando cada quarto de hora um verso desta canção. Antes do romper da aurora, e bem antes do sol nascer, Manggambí e muitos homens se reuniram no centro da *takana* ao redor de luminosa fogueira de gravetos e de dois potes, num dos quais havia os peixinhos cozidos e no outro o caldo dêles engrossado com farinha de mandioca. Participaram do banquete exclusivamente os homens e adolescentes que tinham dançado *iranchá* ou *chankuí*. À noite antes, Vuatanamy me dissera que todos os homens, com exceção dos chefes,

comeriam daquela iguaria; agora vejo que também Kamairahó come uma cuia dêsses peixinhos e que há homens dormindo em vez de juntar-se aos comensais. O sol ainda não tinha nascido quando o banquete terminou.

À noite do dia 25, no meio das costumeiras danças e cantos de *chankuí* e *iranchá*, apareceram dois *iranchá* e um dêles apresentou uma canção nova: era Vuatanamy com um menino como parceiro. Cantava:

auvapanächoká kamorivuahó roroó aäóroó
chanamí iié cherakuaviainä pyrongaí iai cherähé

Era uma canção jocosa, composta, pelo próprio Vuatanamy e referente a uma briguinha entre duas crianças. Todos que a ouviram, deram muita risada e muitos começaram a repeti-la. Kamairahó, deitado na rêde, cantarolou-a para sua mulher. Aliás, há muitas canções de *anchynga* que o Tapirapé canta quando está indo só com a mulher para a roça ou para outro lugar qualquer na mata.

Tôdas as noites seguintes havia essas danças de máscaras dos *iranchá* e *chankuí*, tão características dos meses secos, meses nos quais havia *kauí* bom e não mais *kauihó*. Quando voltei, em julho de 1947, as reencontrei tais como as tinha visto doze anos antes.

Ao tratar no capítulo XII, do destino das roças feitas no *apachirú*, mencionei a informação segundo a qual estas servem para alimentar os *anchinga* chamados *auvanaí* que dançam no tempo da chuva representados por mascarados. Não consegui averiguar se os *auvanaí* são espíritos animais como os *anchynga chankuí* e *iranchá*. Os Tapirapé apenas disseram que "não são ruins" e que não moram nem no morro, nem na água, mas exclusivamente na *takana*. Referindo-se a esta, Wagley (*9* 410) fala em "the nightlong sings that are customary during the season of heavy rains." Em todo o caso, os *anchynga auvanaí* são "bons" econômicamente por garantirem o sustento vegetal na época pluviosa, assim como, ritualmente tratados, os *anchynga chankuí* e *iranchá* garantem caça e pesca nos meses secos.

A representação de espíritos animais é, dentro do complexo das danças de máscaras, um traço que os Tapirapé têm em comum com os Karajá (Ehrenreich *1* 34-38) e com os Tupí da bacia do Culuene. Às observações feitas por Karl von den Steinen entre os Kamayurá e citadas no início do capítulo IV opõe-se Oberg (57), mencionando dos mesmos índios "rites connected with the *mama'é* of fish, known collectively as *jakuyeép*". Segundo êste viajante dos nossos dias, portanto, a dança de máscara jakui dos Kamayurá representa espírito (*mama'é*) de peixe e não, como von den Steinen (*2* 313) declara expressamente, de "jacu pequeno" ou "jacu nôvo", galináceo do gênero Penelope. Galvão (*1* 41), nos seus "Apontamentos sôbre os índios Kamaiurá", limita-se a mencionar entre os sobrenaturais "ativos": "*jakuí*, *anurikumá* e outros sêres da mata, cujas características não pudemos precisar." Wagley, opinando a meu pedido sôbre o assunto em aprêço, escreveu-me: "Oberg must have misunder-

stood", e confirmou minhas observações referentes aos dançarinos *chankuí* dos Tapirapé declarando que êles "are definitely representing the 'spirit of jacu' (Penelope, sp.)." (carta de 8.8.1966).

Encarando a atitude dos Tapirapé diante do retôrno das festas periódicas em geral, percebi que estas são esperadas prazenteiramente, com o júbilo íntimo e discreto com que na minha infância as crianças alemãs esperavam o Natal, falando dêle como segredando sublime surprêsa. E não é diferente com as festas em Tampiitaua. Seus cantos, danças e banquetes não sòmente agem como fatores de integração do grupo local, mas intensificam também a vitalidade de todo indivíduo, sua alegria de viver. O pendular dos dançarinos entre as casas de Kamairahó e Vuatanamy não só frisa a importância dos dois chefes supremos, mas também corrobora na unificação das metades tribais. Às vêzes, o par de *anchynga* dançantes se separa, indo um à casa de Kamairahó e outro à de Vuatanamy, embora geralmente sigam juntos, primeiro à casa de Kamairahó e, depois, à de Vuatanamy. As separações, porém, sempre são passageiras, de modo que a união do par aparece como o estado normal. Como atos conciliatórios, apresentam-se também as visitas recíprocas que os dois chefes se fazem a fim de tomar *kauihó* um na casa do outro.

E qual o significado desta bebida insípida de água e poucos grãos de milho, com que apenas enchem a bôca para, em seguida, lançá-la fora, bebida de espíritos e de chefes, bebida que os dois "velhinhos" hesitaram em tomar, bebida ao redor da qual se realiza a dança coletiva mais veemente? Kamairahó ma recomendou para eu a tomar. O sufixo aumentativo *ho* de *kauihó* alude ao seu caráter de poderoso, que chega a ser horrendo, assinalando o contraste com o bom *kauí*. Tomar *kauihó* como todos os *anchynga* é uma comunhão, união mística, contato com o sobrenatural. E no grande cerimonial do *kauihó*, despedida da época anual das misérias, a volta do tempo bom com a sua felicidade se anuncia pelos símbolos de fertilidade em forma de exibições fálicas e da gravidez da mulher do velho Topanchú, pai de treze filhos.

Panché

A religião praticada em Tampiitaua tinha duas instituições concomitantes: o culto aos *anchynga*, como exteriorização religiosa coletiva, e o xamanismo, como luta individual com o sobrenatural. O xamanismo era a fonte do saber mítico-religioso que dava conteúdo às formas daquele encontro da comunidade com os mundos do Além. O xamã tapirapé, o *panché*, viu, no sonho, a verdadeira natureza e o modo de viver dos *anchynga* representados pelas máscaras, isto é, da terceira das três espécies de *anchynga* acima enumeradas. Referindo-se aos *anchynga invuera*, às "almas descorporificadas dos mortos", Wagley (*4* 9) escreve: "Sonhadores visitam-nos algumas vêzes em suas aldeias, e, em certas ocasiões, aprendem com êles novas canções cerimoniais, que escutam nas cerimônias tradicionais dos Tapirapé, que os espíritos continuam a realizar

após terem deixado a aldeia dos vivos." Além disso, como foi mencionado, o *panché* enfrenta os *anchynga* mais perigosos que ameaçam destruir o universo e matar os membros da tribo.

De modo geral, podemos definir o xamanismo como uma instituição cujos representantes, através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acôrdo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viajens a mundos do Além, seja pela possessão por espíritos. Mircea Eliade (*2* 20), cuja obra sôbre o assunto é fundamental pela riqueza do material elaborado do ponto de vista da história geral das religiões, declara o xamanismo simplesmente como "a técnica do êxtase". Dominik Schröder (848-881) não se contenta com esta definição e mostra o êxtase como "a base estrutural do xamanismo".

Talvez convenha fazer, aqui, uma digressão acêrca do vocábulo "xamã". Enquanto Ad. E. Jensen (284) sòmente observa ser incerta a origem desta designação, Eliade (*2* 20, 367 e 447) explica que ela nos veio do tunguso *shaman* através do russo, mencionando a controvérsia etimológica a respeito. Segundo Ursula Knoll-Greiling (106, nota 5), encontramos a raiz do têrmo no manchu e mongol *sam*, significando *saman* uma pessoa excitada, irrequieta e saltando para cá e acolá, de modo que seria conveniente interpretar a palavra "xamanismo" no sentido de um estado de exaltação.

É justamente esta sobreexcitação de caráter extático que distingue o xamã do sacerdote e do feiticeiro. O sacerdote, além disso, é considerado dirigente do culto à divindade, cujo ser e agir êle interpreta e reverencia, ao passo que o xamã nada tem de piedoso, não respeita ordem divina, não sente harmonia eterna, é um lutador para quem o mundo, sempre e em tudo dividido dualìsticamente, é campo de batalha entre amigo e inimigo, entre o bem e o mal (cf. também Jensen 300). Por isso, Eliade (*2* 20) observa que "em muitas tribos o sacerdote-sacrificador coexiste com o xamã". Jensen (305) frisa, ainda, o aspecto coletivo do culto religioso em oposição à prática xamânica em que o indivíduo tomaria o lugar da comunidade. É que êste autor tem o xamanismo por "genuìnamente mágico", isto é, o vê naqueles "fenômenos em que pessoas possuem determinadas faculdades e utilizam-se conscientemente delas para influenciar, mediante atos de concentração psíquica, processos da realidade" (ibidem 306-308). Schröder (880) entende que o xamanismo tem particular afinidade com a magia, tendo assim adquirido traços mágicos; mas acentua não ser o xamã um feiticeiro, por não necessitar êste do êxtase, e por distinguir-se a fôrça mágica impessoal essencialmente da fôrça xamânica pessoal e ligada ao espírito tutelar. Tanto Eliade (*2* 26) como Jensen (285) e Schröder (880) mostram como práticas xamânicas se enquadram dentro das mais diversas religiões do mundo. O último dêsses três autores declara, ainda, que o xamã não se identifica com um vidente ou profeta, pois êste pode ter o êxtase, mas não precisa tê-lo necessàriamente e, de modo algum, deve ter o "êxtase completo" que implica em mudança de ser; faltam ao vidente também funções xamânicas como a cura de doentes e o exorcismo de demônios, bem como, freqüentemente, a ligação ao ritual (ibidem).

A pessoa classificada pelos Tapirapé como *panché* (*pajé* e *paié* em outras línguas tupí) é xamã. Não existe sacerdote nesta tribo, nem um culto coletivo que o exija. Não observei nela, tampouco, o uso de fôrça mágica concretizada em instrumentos para introduzir o mal no corpo da vítima, prática que caracteriza o feiticeiro pròpriamente, tal como entre os Karajá, segundo Krause (*2* 334-335 e figs. 16 e 186), Palha (*4* 40), Lipkind (*2* 191) e Dietschy (*8*). No dizer de Wagley (*4* 14), "quanto o autor saiba, entre os Tapirapé não há uso de encantamentos ou expedientes mecânicos para deliberada indução de magia simpática. Contudo", acrescenta, "todos os Tapirapé crêem morrer por feitiçaria e a cada morte suspeitam de um pagé." De fato, tal suspeita significa tanto para êstes índios que Wagley (*4* 13-17), na sua magistral monografia "Xamanismo tapirapé", escreve um capítulo inteiro sob o título "Feitiçaria" ("Sorcery" na parte inglêsa ib. 69-72).

Aí trata da execução dos xamãs considerados feiticeiros. Isso foi assunto também de muitas das minhas conversas em Tampiitaua que resultaram numa lista dos *panché* mortos e de seus matadores.

Wagley (*4* 21) comenta, ainda, informações sôbre o xamã tapirapé como vidente ou profeta, declarando: "Muitas dessas profecias deixam a desejar. Em muitas ocasiões ouvi taxarem as profecias dos pagés de 'mentiras'. Comumente as profecias são apenas dadas a conhecer após os fatos terem-nas comprovado." Kamairahó me afirmou saber predizer exatamente a chegada de brancos, mas provas disso nunca obtive.

O xamã, sem se afastar das pessoas ao seu redor, viaja pelos mundos do Além. Isso ocorria não só entre os Tapirapé, como entre muitos outros povos. Acreditavam os habitantes de Tampiitaua que, para realizar tais viagens, a alma abandona o corpo. Tal abandono ocorre durante o sono, de modo que a viagem é, então, o que chamaríamos de sonho. O *panché* aprende a provocar êsses sonhos mediante a "técnica do êxtase", engolindo fumaça do cachimbo até os sentidos se desvanecerem.

Em outro lugar (Baldus *19*) tratei dos dois aspectos do êxtase distinguidos por Dominik Schröder, isto é, do fenômeno físico e do processo psíquico, dando-se no primeiro "o afastamento do Aquém" e no segundo "a proximidade do Além". O extático, embora esteja fìsicamente presente, não parece ter mais ligação com o seu ambiente, mas sim estar voltado para dentro de si mesmo. Neste estado, a alma perde o poder sôbre o corpo, o que se manifesta de forma passiva e ativa. A forma passiva caracteriza-se pela diminuição anormal das funções vitais até a perda da consciência e o enrijecimento dos membros; a pessoa se apresenta como literalmente esvaziada e dirigida para a esfera além do corpo. Na forma ativa, porém, há agitação, convulsões, um movimentar-se de modo esquisito e manifestação de saber e poder sôbre-humanos; tudo isso dá a impressão de se haver projetado algo estranho para dentro do corpo.

O referido processo psíquico consistiria numa mudança do ser que se pode dar fora ou dentro do corpo e que é causada pela ligação da alma com o agente do Além. Quero falar em "excorporação" quando êste agente faz a alma entrar no mundo sobrenatural, isto é, tornar-se ela mesma sobrenatural, conservando, porém, ainda o seu ego extático; o corpo, então, apresenta-se na forma passiva do êxtase. Na "incorporação", porém, o agente do Além tenta absorver a alma, podendo esta chegar a subsistir apenas nêle; isso leva à forma ativa do corpo em êxtase.

É evidente que, nas diversas culturas, tudo isso não funciona tão esquemàticamente como aqui esboçado. As relações entre o fenômeno físico e o processo psíquico variam dentro do quadro geral. Os Tapirapé, por exemplo, praticam a "excorporação": Wagley (*4* 10-11) se refere à entrada da alma no mundo sobrenatural por meio do agente do Além quando escreve: "Um pagé nunca tem mêdo em suas viagens de sonho, porque os espíritos são seus amigos e a fôrça de um pagé aumenta à proporção que êle confraterniza com os espíritos demoníacos da floresta. Após uma visita de sonho de um pagé, séries de espíritos demoníacos podem tornar-se seus familiares, obedientes a seus apelos para ajuda. Trans-

formando-se êle próprio num pássaro ou lançando-se através do espaço em sua 'canoa', metade de uma cabaça, viaja às aldeias dos espíritos, às casas dos espíritos demoníacos, a lugares terrenos como os estabelecimentos brasileiros ou às aldeias carajás, no rio Araguaia. Certo, o tempo também não é obstáculo: em um sono de poucos minutos, êle pode fazer uma viagem de três ou quatro dias na aventura de um sonho."

Também a mim, contaram-me os Tapirapé muito sôbre tais viagens. A respeito das relações do *panché* com os espíritos, limitaram-se a declarar que êle os vira e que os conhece.

Quanto às manifestações físicas do extático, a "forma passiva", por ocasião da "cerimônia do Trovão", é bem documentada por Wagley (*4* 32, 51 e figs. 10 e 11) que dá à figura 10 a seguinte legenda: "O corpo da maioria dos pagés ficava rígido, quando, em estado de inconsciência, eram carregados pelo circuito da aldeia, de volta à casa em que se iniciara a cerimônia. Nesta fotografia, três rapazes carregam fàcilmente o corpo rígido de Panteri, um dos poderosos pagés, após ter sido abatido pelos seres do Trovão."

Além dos casos típicos de "forma passiva", Wagley (*4* 37) menciona um comportamento que representa, de certa maneira, a "forma ativa". Referindo-se à participação de Kamairahó na cerimônia do Trovão, escreve: "... após um transe em que caiu pesadamente, levantou-se e tentou correr. Os jovens que o seguiam, agarraram-no. Informantes explicaram-me que em tal estado êle correria loucamente pela aldeia, danificando propriedades e causando ofensas corporais aos outros, da mesma maneira que um jovem noviço 'corre'." Acêrca dessas corridas de noviços observa o mesmo autor (*ib.* 27): "Tradicionalmente, jovens pagés tornam-se bravos e incontroláveis quando têm seus primeiros sonhos perigosos. Dizem que, algumas vêzes, no induzido estado de inconsciência, levantam-se sùbitamente e correm desorientados pela aldeia, matando galinhas, cães, araras, ou quebrando cerâmica." Eis aqui, portanto, a "agitação" e o "movimentar-se de modo esquisito" que caracterizam a "forma ativa" das manifestações físicas do extático.

Aliás, nos numerosos tratamentos de doentes, que observei, o *panché*, apesar de pôr-se num estado de grande excitação passando fumaça de tabaco da bôca ao estômago e expelindo-a com violência, nunca manifestou nenhuma das mencionadas formas de êxtase. Wagley (*1* 288) também escreve que o xamã tapirapé "sòmente cai em transe quando está aprendendo como noviço e durante a cerimônia do Trovão, em que desafia e combate o Trovão e seus seres." Refere isso para mostrar a diferença entre os Tapirapé e os Guajajara-Tenetehara que consideram o êxtase "possessão por um sobrenatural e para poder curar, o pagé precisa chamar seu sobrenatural familiar" (*ibidem*).

Êstes Tupí do Estado do Maranhão não praticam, como os Tapirapé, a "excorporação", mas a "incorporação", pois "pensam êles que o espírito entra realmente no corpo do pagé o qual, naquela ocasião, passou a adquirir alguns dos atributos do sobrenatural" (*ib.* 286). Durante êste processo

psíquico, a "forma ativa" das manifestações físicas precede à "forma passiva" (*ib.* 286-287, 292; Wagley e Galvão *4* 111 e 115). Ao procurarmos a origem das diferenças essenciais entre o xamanismo tapirapé e o dos Guajajara-Tenetehara — naquele "excorporação" e cura sem transe, neste "incorporação" a fim de curar —, convém considerar o fato de êstes índios maranhenses pertencerem às tribos classificadas por Darcy Ribeiro (*2* 73) como "integradas" à sociedade nacional. Assim, somos levados a perguntar se a "possessão" no xamanismo guajajara não denuncia influências procedentes dos negros do Maranhão, que, por sua vez, como informa Octavio da Costa Eduardo (48, 49, 102 e 103), introduziram em sua "pagelança" elementos recebidos dêste xamanismo indígena.

Ao tratar do céu na cosmografia dos Tapirapé, mencionei a importância da longa viagem de sonho, aliás, do "sonho grande". Digno de nota é que, entre êles, há duas espécies de ocasiões para o *panché* ausentar-se temporàriamente do corpo: 1) durante o êxtase provocado pela nicotina, realiza ações sempre perigosas, seja lutando na cerimônia do Trovão, seja estabelecendo, como noviço, contatos mais íntimos com os espíritos; 2) durante o sono natural, empreende as viagens pacíficas em que visita os céus, as aldeias das almas e os habitantes do Araguaia, descobre lugares de boa caça e pesca, podendo fecundar, ainda, màgicamente, mulheres de Tampiitaua. O *panché* viajante voa, ou numa cuia usada como canoa aérea, ou virando êle mesmo ave (cf. Wagley *4* 11). O vôo como maneira do xamã locomover-se no cosmo figura nas crenças de tribos norte e sul-americanas: outra maneira encontrada também no Brasil, é a ascenção ao céu por uma escada (Baldus *19* 198-200).

Sendo critério de ser *panché* o "sonho grande", isto é, a capacidade de viajar "longe" no sonho, não é de estranhar que a tendência para sonhar seja considerada indício de vocação xamânica. Mas também jovens sem esta tendência podem, como Wagley (*4* 26-27) escreve, "solicitar sonhos", entrando em transe ao tragar fumaça do cachimbo de um *panché* seu mentor. Depois de mencionar as obrigações do noviço — abstenções sexuais e alimentares, produção de sonhos perigosos, participação na cerimônia do Trovão e em curas de enfermos —, o mesmo autor (*ib.* 28) observa: "Se bem sucedido, de vez em quando será chamado pelo povo para curar. Com o renome de muitas curas e contínuo sonhar, em que tem encontros com entes sobrenaturais, constituirá sua reputação como pagé, durante um período de muitos anos." Cita Urukumy como exemplo de um xamã cujo poder não diminuiria com a idade (*ib.*), classificando-o, ainda, como "poderoso pagé" na legenda da fotografia que o representa em êxtase durante a cerimônia do Trovão (*ib.* 48).

Em 1935, Urukumy era considerado o xamã mais importante de Tampiitaua. Êle e Kamairahó, ambos meus vizinhos de rêde de dormir na casa *a*, eram bem diferentes: êste expansivo e volúvel, aquêle calmo, discreto, equilibrado. Kamairahó, o homem de maior poder político, não cessou de declarar-se desprovido de poder mágico. Urukumy estava sempre e sem alarde pronto a cumprir com os seus deveres de xamã, de pai de família e de membro da tribo.

Certa noite, Kamairahó estava sentado comigo no seu banquinho em frente da casa, quando se aproximou dêle uma menina com dor de barriga. Diagnosticou como sempre: *ypirá*, "peixe". Apesar de se tratar, portanto, de espinha de peixe introduzida màgicamente no corpo da pequena, Kamairahó continuou sentado ao meu lado, mandou a menina ficar em pé diante dêle, e fumando tranqüilamente o cachimbo passou algumas vêzes as mãos de cima para baixo sôbre o ventre da paciente, acompanhando cada um dêstes movimentos com um gemido conforme ao padrão xamânico, mas proferido num tom de rotina que deixou de revelar o esfôrço obrigatório. Após dois minutos, mandou a menina embora.

Alguns dias mais tarde, Kamairahó e Urukumy trabalharam juntos na cura da pequena Ampitania, que estava com disenteria sangrenta. Quando, à noite, eu fui deitar-me para dormir, encontrei ambos acocorados em frente da minha rêde, de costas para a rêde de Maräromyó, em cujo colo estava a paciente. Os dois *panché* fumavam e cuspiam, já tendo molhado com sua saliva todo o chão à sua volta. De vez em quando, Urukumy sugava o umbigo da menina. Kamairahó soprou fumaça de tabaco sôbre o pequeno corpo e passou a fazer-lhe massagem levemente, exalando, ao fim de cada movimento, um breve suspiro. Ampitania, enquanto submetida a tôdas essas manipulações, roia tranqüilamente uma espiga de milho assada.

Durante o dia seguinte, a menina parecia alegre. Mas à noite, voltou a sentir-se mal, o que não era de se estranhar, pois não parara de comer, misturando tudo. Kamairahó a tratou durante algum tempo. Como não melhorasse Maräromyó levou-a para a casa de Maninohó a fim de consultá-lo. Já na véspera, tinha tido a intenção de recorrer a êle.

Já havia visto Maninohó, vários dias antes, exibir-se pela primeira vez como *panché*. Tratava êle então de uma jovem mulher que padecia de uma indigestão de peixe e cana-de-açúcar. Era de tarde. Maninohó acocorara-se junto à rêde da paciente, que repousava calma, com ar indiferente e de nenhum modo triste. Voltou-lhe as costas e começou passar da bôca ao estômago a fumaça do cachimbo, engolindo-a ruidosamente pouco a pouco, cuspindo depois de cada trago e espirrando parte da fumaça. Depois de várias tragadas tentou expelir a fumaça do estômago com arrotos e vômitos tão estrondosos e tão movimentados como se quisesse lançar à fôrça a própria alma fora do corpo. Barulho horripilante que podia ser ouvido até longe da aldeia. Mas a fumaça que saía era pouca. Aí, Maninohó fechou a bôca e fêz fôrça por produzir saliva. Podia-se ouvir que movimentava o líquido atrás dos lábios e das bochechas. De repente, expeliu o cuspo tão convulsivamente como se procedesse do âmago de seu corpo, fazendo do ato de vomitar uma sucessão de verdadeiros urros. Todo êsse estafante processo foi repetido durante meia hora com um zêlo insuperável, pois Maninohó era nôvo como médico, precisando, portanto, lutar para ganhar reputação. Mas isso constituiu, apenas, a fase preparatória. Em seguida, sugou o umbigo da mulher, tentando produzir mais saliva, que, após dez minutos, foi expelida da bôca com a mesma violência anterior. Quando o *panché* se levantou gemendo, saiu-lhe ainda um pouco de fumaça da bôca, embora não tivesse tragado mais nos últimos minutos.

Sem intervalo, repetiu várias vêzes o tratamento. Êste esfôrço enorme não trouxe, porém, alívio para a paciente. Resolveu ela, então, consultar Urukumy, que lançou mão do mesmo processo. Depois disso, retornou a Maninohó e novamente procurou Urukumy. Os dois *panché*, cada um na sua casa, trabalharam alternadamente até bem tarde da noite. Na manhã seguinte, a mulher estava sã e alegre.

Havia Maninohó se afeiçoado muito a mim. Vivia êle quase sempre melancólico e era patente a hostilidade que lhe reservavam os jovens de sua própria casa. Vuatanamy, ao contrário, na sua atitude cortês, mas fria, comigo, mostrava-se alegre e excursionava acompanhado dos rapazes que com êle moravam. Da minha rêde, à noite, ouvia-o freqüentemente tratar de doentes na sua casa situada no outro lado da praça. Uma só vez o observei diretamente na função de curador quando, em nossa casa, tratava da menina Kanuana. Agia como os outros três *panché* da aldeia. Wagley (*4* 13), ao referir-se à morte de Vuatanamy (Wantanamu, no seu texto), classificou-o como "poderoso pagé".

Embora a atuação visível do *panché* no tratamento do doente siga essencialmente sempre o mesmo padrão — fumar, gemer e, nos casos mais sérios, sugar o lugar dolorido ocorrem sempre — há variações determinadas pelas diferenças tanto das oportunidades como dos próprios *panché*. O referido tratamento aplicado por Kamairahó à menina com indigestão, continuando o *panché* tranqüilamente sentado no banquinho comigo, distinguia-se pela superficialidade da maneira com que tratava de dores de cabeça da própria espôsa. Nesse caso, começava a fumar o cachimbo com tragos rápidos e, como se quisesse imunizar-se a si mesmo, espalhava a fumaça de tabaco no próprio rosto e no corpo. Para isso, soprava a fumaça na palma da mão esfregando-a ativamente, primeiro na cara e depois no corpo. Só então, sempre acocorado no solo, ocupava-se da mulher deitada na rêde. Engolia fumaça com crescente veemência, expelindo-a depois com sonoros arrotos e cusparadas, para o lado e sôbre o corpo da paciente. Em seguida, suga e lambe a sua testa, sopra fumaça sôbre suas pernas, cospe nas próprias mãos para esfregá-las, pega um pé da mulher com a mão esquerda e com a direita faz-lhe uma massagem na perna, continua fumando veementemente, cuspindo e gemendo, enquanto Maräromyó se conserva imóvel e com os olhos fechados. Embora Kamairahó se dedique à cura com grande fervor, não deixa de tomar conhecimento das picadas dos mosquitos que mata com rápidas palmadas acompanhadas de pequenas exclamações de dor. Encerrado o tratamento, guarda o cachimbo e deita-se na rêde com a espôsa. Esta, então, pergunta pelo meu companheiro Kegel, seu fornecedor de aspirina.

Recorrer, assim, à nossa medicina não é, porém, heresia no tocante ao xamanismo, mas apenas um ato sincrético. Admite o poder do branco sem abandonar as concepções tradicionais da tribo. A cura xamânica, mesmo quando tão ligeira como no mencionado tratamento de dois minutos dado por Kamairahó à menina, está integrada no sistema religioso tapirapé, enquadrada nas crenças em fôrças sobrenaturais.

Como causa da doença, declaram *ypirá*, "peixe" (tanto em casos de indigestão como de inchação e até de pus no ôlho de criança de peito);

ou *ävaí*, "verme" (Wagley *4* 14: *áwai*); ou "ferro". Dizendo: *ypirá*, pensavam em espinha de peixe; *ävaí* era verme "que vivia na terra"; a respeito de "ferro" não obtive explicação. O xamã xamakóko, por exemplo, coloca pregos de ferro na própria bôca antes da cura, para expeli-los, depois, como causa da doença (Baldus *1* 88). O sincero informante Iravuy declarou ser do conhecimento de todo o mundo o fato de o *panché* meter na sua bôca a espinha de peixe — não falou em verme e ferro — a fim de vomitá-la como resultado do tratamento. À vista de tal evidência, não pode haver o blefe denunciado em descrições de curas xamânicas entre outras tribos. Mas eu, presenciando de perto, por muitas noites a fio, as primeiras e últimas etapas do tratamento, nunca cheguei a perceber a introdução de qualquer objeto na bôca do *panché*, nem depois, na saliva produzida na bôca e lançada ao chão, a não ser a própria segregação das glândulas salivares.

Sem dúvida, porém, o *homo religiosus* no Tapirapé não fica afetado por saber que não houve extração de coisa alguma do corpo do doente. Basta a representação imitativa. A substancialização da doença faz funcionar o xamanismo no seu conceito básico: a luta entre o bem e o mal. É um *panché* mau que atira espinhas de peixe, vermes ou ferro, colocando-os como projétil no seu dedão e usando êste polegar do pé como um propulsor de flechas. Arremessa, assim, a doença materializada contra a vítima, de modo que ela lhe penetra no peito, no ventre ou na cabeça, isto é, no lugar do corpo, que, então, começa a doer. O *panché* bem sabe o que foi atirado e extrai o corpo estranho. Os seus gemidos, quando está sugando e vomitando, vêm a ser, em casos graves, urros ameaçadores, o que não é de estranhar numa peleja de vida e morte. Se o *panché*, como Wagley (*4* 18) afirma, procura, depois, dentro do cuspo ajuntado no solo, "o objeto intrusivo causador da doença" e "nunca" o mostra aos assistentes, talvez esta cena final do espetáculo signifique a prova do desaparecimento definitivo do mal. Não há necessidade de encontrá-lo no chão e exibi-lo, pois, no dizer dos meus informantes, a espinha de peixe, o verme ou o ferro, ao sarar o doente, "voltam ao Céu", isto é, regressam ao mundo do Além.

Entre os instrumentos mágicos maléficos dos Karajá, existe, segundo Palha (*4* 40-41 e 78), uma minúscula flecha de cêra, com ferrão de arraia como ponta, à qual corresponde um arco de tamanho proporcional. Serve para o feiticeiro fazer mal; bastando orientá-la em direção à vítima, para que apareçam distúrbios intestinais e a morte logo a seguir. (cf. também Krause *2* 334 e fig. 16).

É possivel que haja relação entre êsse traço da cultura karajá e o referido conceito etiológico tapirapé. Aliás, a flecha mágica como causadora de doenças encontra-se também entre outras tribos. Segundo Schultz (*1* 99), os Umutina do alto Paraguai acreditam que Huruno, o espírito das moléstias, "atira setas invisíveis, e o índio atingido adoece". Entre os Karaíb e Aruak das Guianas, está difundida a crença de serem as doenças causadas por flechas invisíveis atiradas por espíritos. Foi lá que Koch-Grünberg (*2* III 179) colheu a seguinte informação: "Se alguém deixa apodrecer peixes, êstes atiram nêle com suas flechas para fazê-lo

doente e febril. A pessoa não percebe o tiro. Mas chegando em casa, sente dor na barriga, na cabeça, no ouvido, nas pernas e nos braços. Só o peixe que atirou a pequena flecha sabe disso. Quando um homem flecha um peixe êste também não enxerga a flecha." Conclui o etnógrafo alemão (*ib.*): "Intoxicação em conseqüência de ter comido peixes estragados é considerada, portanto, um ato de vingança dos espíritos dos peixes." Isto quer dizer que lá, em contraste com os Tapirapé, não se pensa em xamã mau ao indicar "peixe" como causa da doença.

O caráter religioso do xamanismo tapirapé evidencia-se, também, pelo uso do tabaco. Wagley (*4* 17) reconhece isso quando emprega o adjetivo "sagrada" na seguinte frase: "Entre os Tapirapé, o tabaco é uma planta sagrada necessária às curas e demais atividades xamanísticas." Ao tratarmos, no capítulo IX, dêste único narcótico tapirapé, do modo de prepará-lo e usá-lo, distinguindo sua finalidade recreativa da medicinal, não consideramos sua fôrça sobrenatural. Esta se manifesta não só em várias fases da cura, mas também em outras ocasiões em que ela transporta o xamã ou noviço para o êxtase e protege a comunidade. Na primeira daquelas fases, o *panché*, passando a fumaça da bôca ao estômago, dirige a ação mágica para dentro de seu próprio corpo a fim de capacitá-lo para o combate contra a fôrça do mal. Armar-se também externamente aparece, às vêzes, como segunda fase: o *panché*, então, sopra fumaça sôbre a pele do próprio tronco e de seus membros. Na terceira fase, o sopro é dirigido para o corpo do enfêrmo. A fôrça sobrenatural do fumo produz, ainda, o êxtase em que o noviço, sonhando, se torna xamã viajante e em que o xamã feito realiza a cerimônia do Trovão. E, para falar no trovão não como figura mítica, mas como fenômeno atmosférico: disseram-me que, quando êle ribomba durante o temporal, o *panché* fica em casa e "fuma muito".

Lemos em Eliade (*2* 355): "Cabe suponer que el uso de narcóticos fue estimulado por la búsqueda del 'calor místico'. El humo de ciertas yerbas y la 'combustión' de algumas plantas tenían la virtud de aumentar el 'poder'. El intoxicado se 'calienta'; la embriaguez narcótica es 'abrasadora'. Se trataba de conseguir con medios mecánicos el 'calor interno', que lleva al trance. Importa considerar, asimismo, el valor simbólico de la intoxicación: ésta equivale a una 'muerte'; el intoxicado abandona su cuerpo y adquiere la condición de los difuntos y de los espíritus."

Também os Tapirapé falam em "morte" ao referir-se ao êxtase dos participantes da cerimônia do Trovão. Wagley (*4* 29) escreve: "'Morrer', nessa cerimônia, é cair em transe, pelo efeito das flechas de Topï. Durante êsse transe, a alma abandona o corpo e viaja até a casa do Trovão."

Quanto ao "calor místico", já foram citadas, no capítulo VI, as observações do mesmo autor (*ib.* 33-34 e nota 30) referentes às penas de arara vermelha do ornamento de cabeça usado naquela cerimônia. Eram considerados "quentes como fogo", sendo que Wagley (*ib.* 33) informa, ainda, que todos aquêles que usavam o referido ornamento "demonstraram verdadeiro mêdo e caíram inconscientes ante as fôrças do Trovão".

Cooperam, portanto, as duas fontes do calor místico: o tabaco e as penas vermelhas; ambas são unidas para produzir a "morte".

Aos apetrechos do *panché* tapirapé pertencia, além do cachimbo (*petyaua*) tubular de barro, descrito no capítulo X, o maracá. Êste chocalho de cabaça tem o mesmo nome do trovão, isto é: *kanuana*. Disseram-me que, na geração passada, o *panché* ainda cantava e chocalhava durante o temporal a fim de afugentar o trovão, opondo, assim, *kanuana* a *kanuana*. Os Tereno me falaram de um xamã que, sacudindo o chocalho de cabaça, fêz parar a chuva (Baldus *13* 222). Para explicar porque, na Tampiitaua de 1935, o *panché*, por ocasião da tempestade, só "fuma muito" e não chocalha, informaram-me que um "doutor de Santa Maria do Araguaia" tinha comprado todos os maracás em troca de contas; depois desta venda total teriam faltado cabaças adequadas para fabricar outros. Dois chocalhos de cabaça que Kanchovaní (15) da casa *a* me ofereceu em troca de fumo, sem que eu os tivesse pedido, tinham sido obtidos dos Karajá. Os Tapirapé declararam não usá-los, e o baixo preço pedido por Kanchovaní revelava quão pouco os estimavam.

Segundo Métraux (*2* 219), "Kissenberth a pu obtenir chez les Karajá quelques maraca tapirapé qui sont jusqu' à présent les seuls instruments de musique que nous connaissions de ces Indiens." Na verdade, nas três figuras de Kissenberth (*2* figs. 16-18) citadas por Métraux, trata-se de três aspectos de um único chocalho, aliás tôscamente ornamentado, explicando o viajante (*ib.* 71) não poder garantir a proveniência tapirapé desta peça, apesar das afirmações em contrário dos seus vendedores karajá.

Não cheguei a ver em Tampiitaua, em 1935, o uso de maracá, porém Wagley (*4*), poucos anos depois, teve ensejo de observar, durante a cerimônia do Trovão, o caráter profundamente religioso dêste instrumento. Escreve: "Ao fundo da casa estavam dois jovens com os maracás cerimoniais que os pagés haviam usado anteriormente. Êsses jovens estavam numa posição particularmente perigosa, porque os maracás atrairiam de modo especial a atenção dos sêres do Trovão. Em frente dêles, Ikoriwantori, jovem distinguido pelo canto, sentou-se num banco iniciando as canções do Trovão, acompanhado pelos maracás. Um menino sentou-se atrás dêles, marcando o tempo da canção num tronco ôco de bambu. De vez em quando, os que se achavam junto às paredes cantavam em côro, acompanhando o jovem solista. Os pagés aproximaram-se dos jovens dos maracás, oferecendo-lhes os cachimbos para que engulissem fumaça, o que ambos fizeram até tontear. Em certas ocasiões, sòmente podiam sustentar-se de pé, quando amparados. Começaram, então, a avançar e recuar na direção da frente da casa, sacudindo os maracás ameaçadoramente para o teto, desafiando *Topĩ* e *Panče iúnwera* a apresentar-se." (*ib.* 31-32).

Revelou a cerimônia ser empregado o maracá não só como provocador e atemorizante na luta com os sêres sobrenaturais, mas também como protetor da própria gente, isto é, uma arma ofensiva e defensiva ao mesmo tempo. Referindo-se a um dos dois *panché* mais poderosos, escreve Wagley (*4* 35): "Panteri adiantou-se do grupo, em direção ao norte da praça, sacudindo os maracás sôbre a cabeça. Voltando ao grupo, tocou na cabeça de muitos homens com os maracás, tal como um padre quando abençoa

com o crucifixo. Repetiu isso até que todos os homens que haviam tomado parte na cerimônia tivessem recebido a 'bençãо'. Mulheres e, após, crianças aproximaram-se para serem tocadas pelos maracás. Dêsse modo, estavam livres do perigo do Trovão. Contaram-me que, depois disso, o Trovão retira-se para sua longínqua morada, até o ano imediato."

Apesar da descrição das funções sobrenaturais do maracá tapirapé nos trechos citados, lemos em publicação posterior de Wagley e Galvão (*3* 174): "No sacred powers are atributed to rattles." Esta frase deve ser entendida, talvez, no sentido em que Métraux (*3* 74) fala do maracá tupinambá como "coisa não sagrada em si". Êste autor, analisando os dados dos antigos cronistas a respeito, chega às seguintes conclusões: "Les *maraca* étaient considérées comme le receptacle d'un esprit." (*ib.*). "La *maraca* n'était pas une chose sacrée en elle même. Les esprits ne se manifestaient par elle que lorsqu'elle avait été au préalable imprégnée de cette force que seuls les magiciens avaient qualité pour lui donner." (*ib.* 74-75). "Les *maraca* étaient l'accessoire indispensable de toute fête religieuse et en particulier de toutes les danses dont elles marquaient le rythme." (*ib.* 76). Nimuendajú (*1* 341) e Schaden (*2* 153) frisam a importância religiosa do "mbaraká" guaraní. Dos Kayapó do norte, mencionam Krause (*2* 400 e fig. 259) e Dreyfus (129) chocalhos de cabaça.

"*Panché* espelho grande, *anchynga* mêdo", disse o *panché* Vuatanamy ao pedir-me um espelho. Wagley (*4* 19) conta de um *panché* que, durante uma dança fúnebre, viu "parentes do morto, há muito falecidos": "Soprando fumaça de tabaco e andando entre os espíritos, com um grande espelho, expulsou-os antes que fizessem algum mal."

Eis aqui um aspecto da atividade incessante do *panché*: evitar o mal para a comunidade. Assim, êle combate inimigos sobrenaturais não só em forma de diversas espécies de *anchynga* que, de dia e durante a noite, aparecem assustadoramente ao redor de qualquer Tapirapé, mas também os causadores das dores no corpo do doente e os sêres celestes que, com violentas tempestades, ameaçam as plantações. Além de diminuir as coisas ruins, êle aumenta as boas: fecunda as mulheres, trazendo-lhes "espíritos de crianças" que toma do Trovão e de diversos animais (cf. ib.); copula, em sonho, com as fêmeas de porco-do-mato, contribuindo, dêste modo, para sua proliferação (*ib.* 20). No sonho, ainda, descobre onde há abundância de caça e pesca. E aí há diferença entre o *panché* e os que não são *panché*: embora, ocasionalmente, êstes possam ficar sabendo, através de um sonho em sono comum, onde abundam certos animais, é só o verdadeiro *panché* ("fumando muito"), cuja alma, naquela espécie de sonho produzido pela própria vontade, sai em procura de tais possibilidades de sustento. Assim, o *panché* age espontâneamente, enquanto outras pessoas recebem em passividade as mensagens. Sendo a capacidade de viajar màgicamente uma fonte de prestígio do *panché*, fica êste tentado a exibi-la. Pode ser que seus avisos venatórios se baseiem, às vêzes, em observações feitas *in loco* antes da suposta adivinhação. Freqüentemente, porém, não se confirmam (cf. também *ib.* 21).

As variantes dos tratamentos acima pormenorizadas revelam diferenças entre os *panché*. Estas, aliás, aparecem também por ocasião da cerimônia do Trovão. Kamairahó tinha mêdo de participar dela nos dois primeiros dias e quando, no terceiro dia, se arriscou, não conseguiu completar o circuito pela aldeia, como prescreve o ritual (*ib.* 37). Diziam dêle que em tal êxtase corria "da mesma maneira que um jovem noviço 'corre' " (*ib.*). Urukumy, por sua vez, realizou quatro circuitos (*ib.* 30), foi bastante forte "para enfrentar as fôrças do Trovão" (*ib.* 33) e, usando um ornamento de penas de arara vermelha que "enfurece o Trovão e atrai suas criaturas sôbre o portador" (*ib.*), "foi possuído por um transe, que me pareceu mais violento que os comuns aos mais jovens", declara Wagley (*ib.* 34) na sua excelente descrição.

Em oposição a alguns outros povos, os Tapirapé não restringiam o exercício de atividades xamânicas a determinado tipo humano. Dos quatro *panché* que encontrei em 1935 — todos êles maridos carinhosos, mas só Urukumy pai genitor de filhos vivos —, Kamairahó era extrovertido por excelência, Urukumy, Maninohó e Vuatanamy eram mais introvertidos. Êste último era pícnico, como, aliás, também Panchaí, o *panché* de 1947; os outros três eram leptossômicos.

Essa heterogeneidade parecia dar base ampla ao xamanismo tapirapé, assegurando-lhe sobrevivência melhor do que teria sido possível se se tivesse limitado o número dos xamãs pela exigência de pertencerem a um único tipo humano. A diferença entre Kamairahó e Vuatanamy faz supor que êstes dois líderes principais cobiçaram o *status* do *panché* para aumentar seu poder político. Nada revela melhor a importância do xamanismo do que a informação dada em 1935 segundo a qual só por falta de *panché* os habitantes de três aldeias tapirapé desistiram da sua independência mudando-se para Tampiitaua (Baldus *7* 86). Mais tarde, Wagley (*4* 24) ouviu lá a declaração de que sem *panché* "todos Tapirapé morreriam". Depois de indicar as circunstâncias em que êstes índios dependem de seus xamãs, o mesmo autor (*ib.* 23-24) escreve: "Por essas razões o maior prestígio que a cultura tapirapé oferece converge para o pagé. Êsse prestígio é refletido nos conceitos de uma post-vida à parte, para os pagés, bem como na identificação, como pagés, dos heróis culturais antepassados."

Já mencionamos o papel do *panché* defunto como *invuera kanuana*. Segundo Wagley (*ib.* 24), "a vida póstuma de um pagé nada mais é do que a continuação de sua vida real, sob circunstâncias ideais. Sua alma vai para Maratawa, o lar dos heróis culturais. Essa privilegiada morada dos mortos situa-se longe, a noroeste, 'onde a terra acaba e a água começa', onde o sol, após a viagem através do céu, retorna para dormir. Em Maratawa, os pagés têm um suprimento inesgotável de tabaco, muitas penas vermelhas de arara, muita mandioca, bananas, *kauí*, carne, e tôdas as outras necessidades e luxos da vida. Freqüentemente um pagé é enterrado com um cachimbo cheio de tabaco na bôca, de modo que possa fumar para extinguir a fadiga durante a viagem para Maratawa; algumas vêzes enterram alimentos com o corpo, para que êle possa alimentar-se durante a longa viagem para Maratawa."

Os referidos privilégios no mundo do Além são precedidos por outros no Aquém. O *panché* é isento de abstenções alimentares, mesmo daquelas às quais a paternidade obriga o homem comum. As curas feitas pelo *panché* são pagas. A respeito da espécie dos honorários, porém, ocorreram, aparentemente, mudanças entre 1935 e 1939. Durante a minha primeira visita, Urukumy e Maninohó não possuíram mais do que qualquer outro homem de Tampiitaua. Declararam expressamente que honorários médicos consistem só em peixe, bananas e outros víveres, mas nunca em coisas não comestíveis que representam "riquezas", como facas e contas. Mesmo aquêles alimentos, o *panché* receberia exclusivamente no caso de precisar dêles por qualquer razão. Em contraste com isso, Wagley (*ib.*), poucos anos depois, notou que entre os Tapirapé os xamãs "em geral são os homens mais ricos. Se bem que algumas vêzes recebam carne ou mel por suas curas ou como presente por trazerem espíritos de criança aos pais, usualmente são pagos com artigos supérfluos — sinais de riqueza. Observei imediatamente que contas e ferragens com que eu presenteava aos Tapirapé, passavam prontamente às mãos dos pagés, como pagamento por curas." Especifica, a seguir (*ib.* 25), os honorários cujo valor depende da gravidade do caso tratado e das posses do paciente, e acrescenta: "Muitas vêzes, pessoas se queixam a outras acêrca do prêço elevado que têm de pagar a um pagé, mas geralmente pagam o solicitado." É surpreendente a rapidez com que a proteção abnegada ao doente se transformou em uma exploração.

Antes, porém, de tal exploração ter existido podendo talvez causar ressentimentos, já abundavam motivos de aversão contra o *panché*. Os privilégios isolam, e o poderoso é invejado e temido, embora sobrecarregado de responsabilidades. Como o *panché* tem de responder por tudo, imputam-lhe o que acontece de bem e o que acontece de mal. Surge, assim, a "ambivalência" qualificada por Métraux (*7* 339) como "un des caractères les plus saillants du shamanisme sudaméricain", esta "ambivalence dans la personnalité du shaman qui, pour pouvoir venir en aide aux hommes, doit être capable de leur nuire". A palavra "doit" ("deve") na constatação de que o xamã "deve ser capaz de fazer mal", alude, aparentemente, ao fato de a sociedade lhe ter atribuído a ambivalência. Assim, esta aparece como fenômeno cultural e não no sentido psiquiátrico (Baldus *19* 231-243).

Vimos que o mundo tapirapé é dualista. Dois princípios necessários e opostos coexistem. Na língua defrontam-se "*o*" e "*i*", o aumentativo e o diminutivo. Designa "*o*" a grandeza que, como tal, pertence à categoria do temível e mau. As mulheres e crianças, por natureza mais dadas ao trato com o que é pequeno, são as que acrescentam o "*i*" a muitos nomes e coisas. Dito pela vozes femininas e infantes, o "*i*" adquire efeito adocicante. Há uma luta eterna entre o "*i*" e o "*o*", entre a meiguice e a braveza. A onça, a maior fera da região, chama-se chauvuano*hó*, e o kaui*hó* é cauí "mau", bebida perigosa e màgicamente "grande". Embora a oposição visível entre as metades tribais funcione, principalmente, como dança, a aversão entre os seus chefes Kamairahó e Vuatanamy é fato que não tem nada de lúdico. No sobrenatural, o dualismo se revela pelos "bons" e "maus" *anchynga*, sendo "bons" os de *chankuí* e *iranchá* que, quando ritualmente tratados, garantem o sustento, e "maus" os das diversas espécies que

ameaçam a gente. Os princípios do bem e do mal chocam-se durante a tempestade quando Topy e outros *invuera kanuana*, almas de xamãs maus, tentam derrubar no céu a casa de "nossa avó" Imaraí. E não é o *panché* "bom" que combate o *panché* "mau" e todos aquêles colegas que se tornaram perigosos depois que a morte os excluiu do convívio com a gente de Tampiitaua? Aliás, mais exato é dizer que êstes xamãs mortos se tornaram perigosos para os vivos, pois perigoso é cada xamã, vivo ou morto. Sendo a ambivalência a qualidade da sua fôrça mágica que age, simultâneamente, em duas direções opostas, o xamã vivo está, ao mesmo tempo, a favor de sua própria comunidade protegendo-a, e contra os maus espíritos atacando-os. Sempre há, porém, a possibilidade de uma reviravolta da mesma fôrça, pondo-se, então, o xamã a serviço dos maus espíritos para arruinar os companheiros causando-lhes doença e morte em vez de curá-los. Poucas são as mortes cuja causa não é atribuída a tais ações maléficas. Mesmo se alguém, por ocasião da derrubada, é morto por uma árvore que cai, os Tapirapé consideram êste acidente, tanto como as doenças, obra de *panché* mau. Só não lhe imputam as mortes por cobra, onça, jacaré e outros animais.

Partindo da suposição de que o mal feito por um *panché* é combatido ou vingado por outro, êsses índios chegam a imaginar grandes lutas no mundo sobrenatural realizadas entre os seus próprios xamãs enquanto êstes dormem tranqüilamente nas rêdes. Wagley (*4* 13-14) reproduz as palavras de um informante que imaginava tal encontro entre "Urukumú e Panterí, os dois pagés mais poderosos". Não havia um par de inimigos como êstes, entre os quatro xamãs que conheci em 1935. Kamairahó e Vuatanamy poderiam rivalizar em política, mas aquêle nunca deixou de asseverar sua fraqueza em magia, de modo que, neste campo, provàvelmente não teria enfrentado nenhum dos outros três. Urukumy, o "Urukumú" de Wagley, embora socialmente inferior aos referidos dois líderes, era o mais importante *panché*. Maninohó, se bem que se mostrasse o mais assíduo, era considerado, ainda, nôvo como *panché* e socialmente inferior aos outros três. Aliás, Florestan Fernandes (*3* 211) assinala tais diferenças também entre os pajés dos Tupinambá.

Com o prestígio que a sociedade confere ao *panché*, aumenta, simultâneamente, a possibilidade dêste abusar do poder. Acresce que a função xamânica é brigar e não fazer as pazes. Por outro lado, convém levar em conta que os Tapirapé necessitam tanto do "*panché* bom" como do "*panché* mau". Aquêle é o benfeitor para o qual convergem tôdas as esperanças; êste é o pára-raios para os temores coletivos, o bode expiatório que paga, até com a própria vida, pelas aflições de todos.

Em 1935, consegui os seguintes dados sôbre a morte de xamãs: Como *panché* mau foram executados:

Okaí, por Kanchipaí, a cacetadas, na rêde de dormir;
Kanchipaí, por Vuatanamy (57), no mato;
Panchavuarí, por Kamairá (29), na rêde (cf. Wagley *4* 15);
Vuiraií, por Urukumy (17), a cacetadas, na rêde;
Kuchamokoichinga, por Pantaní, no mato, de madrugada;
Kuchaära, *panché* mulher, por Vuiraí (5).

Morreram de febre (*tankova*), os xamãs Ikananchó e Kuruí, êste último responsabilizado por epidemia que matou muitos habitantes de Tampiitaua. Sendo qualquer febre considerada obra de *panché*, êsses dois morreram, portanto, vítimas de outro *panché*.

Sôbre a morte dos quatro xamãs que conheci em 1935, há as seguintes informações: Urukumy foi morto por Panchaí (115), chamado também Antônio Pereira. Wagley (*4* 16), relatando isso, acrescenta: "Durante minha estada os Tapirapé haviam falado, em muitas ocasiões, da necessidade de liquidarem Urukumú, e não foram poucos aquêles que predisseram sua morte por violência." Observa, ainda, em outro lugar, que o assassino entrou na casa de Urukumy "late at night and clubbed him to death" (Wagley *9* 413). Escreve, a seguir: "To the Tapirapé, grief and anger are closely related emotions and there is one word, *iwúterahú*, that describes either or both states of mind. Thus in both word and deed grief can be quickly transformed into vengeful anger." (ib. 413-414). Quando os Tapirapé me ditaram a expressão *che yvytäray*: "eu mau", ligaram-na ao estado em que a gente mata. Corresponde ao vocábulo *Ayby*: "ruin" em Montoya (*2* II 24v).

A sorte de Maninohó não ficou de todo esclarecida. Wagley me contou que, pouco antes de sua primeira visita a Tampiitaua, em 1939, mataram um *panché*. Como, nem nesta visita nem na seguinte, êle ficou conhecendo Maninohó, pode supor-se que êste teria sido a vítima. Mas em 1947, os Tapirapé me afirmaram, categòricamente, que Maninohó morreu de doença, indicando, aliás, a mesma causa de morte também com referência a Kamairahó e Vuatanamy e confirmando só o assassínio de Urukumy cometido por Panchaí.

Ao ver Panchaí pela primeira vez, calculei que devia ter uns vinte anos. Dançava numa fila com homens adultos. E partilhava a rêde com uma jovem de cêrca de treze anos, ainda não menstruada. Morava com Maninohó na mesma casa, mas não parecia ter bons sentimentos em relação a êste xamã. Quando revi Panchaí doze anos depois, êle tinha tomado o nome de "Vuatanamy" e se transformado do adolescente insignificante de antes num homem tão forte e vigoroso como o falecido líder homônimo. Mas o que o distinguia do Vuatanamy de 1935 era a brutalidade. Êste, havia atraído muita gente para morar sob sua tutela numa grande casa; saía de manhã alegremente com os jovens para caçar; era marido terno como quase todos os Tapirapé. O Vuatanamy de 1947 habitava uma pequena cabana só com a mulher e uma menina. Ao visitá-lo, encontrei-o fustigando com um feixe de varas de taboca, o ombro da jovem espôsa que, sentada, se curvava para a frente e soluçava em voz alta. Vendo o lugar açoitado equimosar-se, não me contive e ameacei-o, gritando que eu lhe bateria também se não parasse imediatamente Parou rindo, mas desde então empunhava, quando em minha presença, comprido punhal.

Êsse homem violento era, então, o único xamã de Tampiitaua. Quando os habitantes desta aldeia, em conseqüência do assalto dos Kayapó ocorrido logo depois da minha partida, se estabeleceram perto da foz do rio Tapirapé, continuava êle, na aldeia nova, morando exclusivamente

com mulher e a prole ao contrário do modo tradicional de compartilhar a maloca com várias famílias. Assim, vivendo em casa situada fora do círculo das outras casas e escondida atrás de arbustos, o encontrou, em 1957, o fotógrafo Erwin von Dessauer (27), que o chama, significativamente, de "o chefe antigo", e assim, como o mesmo viajante me relatou verbalmente, morou até 1960, ano em que foi morto a tiro de fuzil por outro Tapirapé.

Wagley (*4* 15), referindo-se aos dados que colheu em 1939 e 1940, escreve: "Atualmente, oito homens (*marántxunkanera* ou 'matadores') que já mataram pagés, por vingança, atestam a freqüencia da morte de xâmans, por suspeita de feitiçaria."

Ainda naquela época, o destino que ameaçava o xamã tapirapé, era ser executado como "*panché* mau". Nada demonstrava melhor a importância vital do xamanismo para a comunidade e para o indivíduo do que o fato de, apesar da probabilidade funesta, terem existido pessoas dispostas a assumir as funções de *panché*. É verdade, que já em 1935, o astuto Kamairahó me afirmou suavemente saber apenas "sonhar pequeno", isto é, ser fraco como xamã e, portanto, inofensivo. Protestar, assim, a insignificância da própria fôrça mágica e, com isso, fazer pouco caso de sua virtual periculosidade, pode ser interpretado, talvez, como atitude individualista e alheia ao padrão de comportamento tribal. Fator de desintegração cultural por influência vinda de fora, revelou-se, cinco anos depois, na declaração dada a Wagley (*4* 38) por um jovem Tapirapé, conhecedor da vida dos brancos no Araguaia, que categòricamente se negou a assumir o perigoso cargo, alegando terem os seus matado muitos xamãs.

Nos anos seguintes, os contatos cada vez mais estreitos com representantes da nossa cultura fizeram desaparecer ràpidamente o xamanismo tapirapé. Wagley (*8* 104), ao notar isso em 1953, por ocasião da sua visita à nova aldeia, explica que ninguém, então, queria admitir ser xamã e que só Antônio Pereira e outro homem eram considerados capazes de "curar" um pouco.

Em 1963, o padre Francisco, auxiliar de missão instalada junto àquela aldeia, me informou que os Tapirapé cessaram de intoxicar-se pelo fumo para cair em transe e praticar atos xamânicos.

Quanto aos *anchynga*, consta que, poucos anos antes, Dessauer (92-96 e pranchas) presenciou, ainda, ritos do *kauihó* e fotografou danças de máscaras.

*

A religião tapirapé, comparada com a das tribos vizinhas e de outros índios sul-americanos, revela, nos seus principais aspectos, caráter próprio. Na concepção do cosmo, ela o mostra pela estrutura horizontal e vertical; no culto aos espíritos, ela o manifesta, especialmente, pelo complexo ritual do *kauihó*; no xamanismo, ela o apresenta pela cerimônia do Trovão e, talvez, pela colaboração mágica na fecundação da mulher.

Essa espécie de singularidade não exclui, porém, a existência de numerosas analogias com outras religiões. O conceito da alma, embora com muitas variantes (cf. Zerries *2* 343-351), é comum aos índios sul-americanos. Como os Tapirapé, os Tupinambá parecem ter localizado o lar dos mortos em direção horizontal na própria terra, enquanto os Karajá o situam num mundo subterrâneo, portanto, em direção vertical. Existe analogia entre esta tribo do Araguaia e a dos Tapirapé no tocante à origem subterrânea dos antepassados em oposição à sua origem celeste na mitologia kayapó. Êstes contrastes, por sua vez, têm como ponto comum o fato de ambas as origens documentarem a estrutura vertical do cosmo.

O mito do incêndio universal dos Tapirapé têm dois motivos essenciais em comum com o dos Karajá, mas difere radicalmente das versões tupinambá e kayapó. O do dilúvio mostra uma analogia entre os Tapirapé e os Tupinambá, diferindo, porém, totalmente, das versões karajá e kayapó.

Na mitologia tapirapé não existe, pelo que saiba, herói-civilizador comparável com Maire-Monan e Maíra dos Tupinambá e Tembé, Kanaxívue dos Karajá e Bebgororotí dos Kayapó. Embora os nomes Maire ou Maíra possam despertar, em nosso ouvido, ligeira lembrança de Imaraí, não há semelhança entre esta "nossa avó" tapirapé cuja urina é a chuva, e os heróis daquelas duas outras tribos tupí. De todos os heróis mencionados se distingue, também, "Petura, a supernatural ancestor and great trickster ", a cujo respeito Wagley (*6* 254) escreve: "He stole fire from the vultures, day or dawn from the night owls, and *genipa* from monkeys. These he brought as gifts to the Tapirapé."

O mesmo autor (*ib.* 255) fala, ainda, dos dois irmãos Tomatociri e Mukwura II, "other ancestor heroes", que receberam do seu pai Mukwura armas para os Tapirapé e os brancos; Tomatociri traz arco e flecha aos Tapirapé, Mukwura II dá armas de fogo aos brancos. Variantes desta estória foram encontradas entre os Tupinambá, Chiriguano, Toba e Borôro (Métraux *3* 20 e Baldus *7* 316). Na versão relatada por Claude d'Abbeville (69v), o antepassado tupinambá tem a escolha entre uma espada de madeira e outra de ferro. Achando esta pesada demais, pega aquela; o branco, então, fica com a espada de ferro e, assim, melhor armado. Segundo o capuchinho francês, ambas as espadas foram oferecidas por "profetas" enviados por "Deus" para ensinar "la loy de Dieu" (*ib.*). Também na versão dos Borôro das missões salesianas é "Deus" o doador das armas. Tem ela o seguinte teor: "Deus mandou o branco e o Borôro atirarem com o fuzil e com o arco. O branco não era capaz de atirar com o arco, por isso recebeu o fuzil. O Borôro não era capaz de atirar com o fuzil, por isso recebeu o arco." (Baldus *7* 316). Vemos que a versão borôro se assemelha à dos Tapirapé no que diz respeito à espécie de armas, e que a versão tupinambá tem em comum com a tapirapé a menção dos enviados do ente superior ("Dieu" e Mukwura), isto é, "Prophetes" e filhos Tomatociri e Mukwura II.

Mesmo o cururu, ladrão do fogo em tantas mitologias sul-americanas, não desempenha na versão que me contaram os Tapirapé, papel de herói-civilizador, pois em vez de trazer êsse elemento para êles, rouba-lhes o

mesmo a fim de se aquecer. Neste ponto, a versão tapirapé difere da dos Karajá. A lenda da origem do fogo narrada pelos Kayapó não tem parentesco com essas versões.

Em contraste com o poder limitado que os Tupinambá e Guaraní atribuiam a Tupã, o trovão (*kanuana*) é, para os Tapirapé, fôrça sobrenatural muito poderosa. A personificação desta fôrça, segundo os informantes de Wagley, não corresponde aos dados obtidos por mim, mas se assemelha à de Tupã, feita por aquelas outras tribos. Bem parecido com êste é o nome Topy, ente da mitologia tapirapé, que, tal como Tupã dos Apapokúva-Guaraní, tem a propriedade de percorrer o céu durante a tempestade.

No céu há, ainda, analogias entre as mitologias tapirapé e karajá: ambas apresentam a Via-láctea como estrada do xamã; para ambas, o sol, depois de passar a noite pelo mundo subterrâneo, coxeia pela órbita diária, porque, segundo os Tapirapé, êle tem espinhos nos pés, e, segundo os Karajá, tem as pernas quebradas.

No complexo das danças de máscaras, os Tapirapé têm em comum com os Karajá e os Tupí da bacia do Culuene a representação de espíritos animais. Os Tapirapé se parecem, ainda, aos Karajá pelo canto característico de cada espécie dêstes espíritos animais (Ehrenreich *1* 37), pelo falo de tamanho exagerado em certa máscara (*ib.* 35 e fig. 18) e, principalmente, pelo tipo da máscara cilíndrica e pela saia de buriti. Há, porém diferenças entre ambas as tribos a respeito das espécies dos animais representados, dos cantos, de detalhes da máscara cilíndrica e da forma das outras máscaras.

A agressão fálica dos *anchynga chakakúia* tem correspondência entre os Akué-Xavánte onde dançarinos trazem "a stylized representation of a human phallus. . . into the huts, where the terrified women chased their bearers out again". (Maybury-Lewis *4* 257; cf. também idem *5* 260).

Métraux (*7* 197) inicia o seu estudo comparativo sôbre o xamanismo sul-americano com a seguinte frase lapidar: "Les fonctions, les techniques et les attributs du shaman présentent une remarquable uniformité dans toute la zone tropicale qui s'étend des Antilles au Gran Chaco." Na especificação das semelhanças destaca (*ib.* 339) a cura de doentes como sendo "a função essencial" do xamã; isto é certo no que diz respeito aos Tapirapé. Também a "ambivalence dans la personnalité du shaman", que, segundo o mesmo autor (ib.), é "un des caractères les plus saillants du shamanisme sudaméricain", encontramos nessa tribo tupí. Convém acrescentar que o *panché* tapirapé se assemelha ao xamã de numerosas tribos sul-americanas por pertencer ao tipo do "viajante" (Baldus *19*). O tipo do "possesso" é raramente assinalado na literatura sôbre os índios da América do Sul (Métraux *7* 322 e 340).

Apesar de tantas analogias, não podemos menosprezar a importância das peculiaridades do xamanismo tapirapé acima referidas como a cerimônia do Trovão e a colaboração mágica na fecundação da mulher. Também a aparente ausência do feitiço-por-analogia com projéteis concretos distingue os Tapirapé de muitas tribos sul-americanas.

Métraux (7 341) chega à seguinte conclusão: "Le shamanisme constitue la manifestation la plus importante de la vie religieuse des Indiens guyanais et amazoniens." Já vimos que, na religião tapirapé, o xamanismo e o culto aos *anchynga* eram instituições concomitantes. Naquele, o *panché* tentava controlar o sobrenatural e, seguindo o padrão tribal, saia vencedor na luta ao curar enfermos e vencido na "cerimônia do Trovão". Sua derrota nesta última parece ter tido o objetivo de resguardar o conceito da superioridade das fôrças do Trovão, o *mysterium tremendum* de que fala Rudolf Otto no seu livro sôbre "O Sagrado".

Por outro lado, nos rituais dedicados aos espíritos de animais, predomina a mansidão. Em vez de um extático solitário enfrentar agressivamente poderosos representantes do Além, reunem-se homens, mulheres e crianças às máscaras dançantes para a alegria festiva no mundo do Aquém, na terra em que pisam. Sem dúvida, isso é libertação coletiva das frustações e ressentimentos que surgem constantemente no estreito convívio de uma pequena comunidade como a de Tampiitaua. Mas é, também, ação profundamente religiosa pela sua ligação espiritual às fontes do sustento, enquadrada no "tempo sagrado". Ação sem exaltação. Comparada com as práticas xamânicas, lembra, de certo modo, o contraste entre os Pueblo e outros índios norte-americanos caracterizado por Ruth Benedict ao chamar de "apolíneo" o comportamento daqueles e de "dionisíaco" o dêstes. Exprimem êstes têrmos tomados de Nietzsche a atitude comedida e serena que mostraram também os dançarinos do culto aos *anchynga* e, por outra parte, o frenesi heróico-trágico do *panché.* Descrevem, neste caso, dois aspectos religiosos dentro de uma única cultura em vez de duas culturas diferentes.

O habitante de Tampiitaua era, em suma, homem religioso. Praticava uma religião do Aquém. Não o preocupava o seu próprio futuro no Além. Assegurar no mundo dos vivos e no presente o bem-estar da comunidade era a finalidade de suas relações com o sobrenatural.

Os Tapirapé de hoje entram numa cultura que perde cada vez mais o sentido do sagrado, mas que lhes apresenta a mensagem cristã de uma vida melhor após a morte. À vista disso, não seria absurdo pensarem: Se o mundo do Além, até agora nada convidativo para mim, é, para os brancos, melhor do que o do Aquém, como êles se devem sentir mal no seu modo de viver que tanto me recomendam!

XIV

Jogos e artes

Jogos

ACÊRCA DOS MENINOS TUPINAMBÁ lemos em Fernão Cardim (310): "... têm muitos jogos a seu modo, que fazem com muita mais festa e alegria que os meninos portuguezes. Nestes jogos arremedam varios passaros, cobras, e outros animais, etc., os jogos são mui graciosos, e desenfadadiços..." (cf. também ib. 175).

Será que estas "imitações" da fauna têm alguma relação com as danças de máscaras dos Tapirapé, nas quais os meninos participam também da representação de certos espíritos de animais (cf. cap. XIII)? Será que para um padre quinhentista não passariam de simples "jogos" as cerimônias que, apesar de parecerem folguedos, em vários aspectos, reconhecemos como religiosas? Ou será que os jogos mencionados por Cardim são do tipo descrito por Koch-Grünberg (*2* III 151-154) — os "jogos de animais" ("Tierspiele"), tão apreciados pelas crianças taulipáng e makuxí, que se divertem, aos grupos, representando animais, como caça e como caçadores?

Não vi, em Tampiitaua, as crianças se absorverem com muitos jogos, a não ser com a imitação dos afazeres dos adultos. Esta imitação, porém, nem sempre é apenas um divertimento: o ìndiozinho não faz de conta que é pescador ou caçador, tal como um menino em nossa cultura, ao brincar de motorista ou de mocinho e bandido. O pequeno silvícola é pescador ou caçador de verdade, isto é, êle pesca ou caça com o fim de conseguir algum alimento, e não por mero prazer. É difícil nesse caso estabelecer limites rígidos entre os conceitos de lúdico e de trabalho. A utilidade de certas atividades infantis é, muitas vêzes, imediata, além do que podem representar como verdadeiro processo de treinamento. Por exemplo, quando o menino tenta acertar, com a pequena flecha, a fôlha sêca levada pelo vento, êle, nessa brincadeira, já está se preparando para uma tarefa fundamental.

São muitas as miniaturas dos objetos usados pelos adultos: arquinhos, cestinhos, peneirinhas, panelinhas e fusosinhos. Guardadas as suas proporções, funcionam como os de verdade, nas mãos das crianças que com elas se entretêm.

Há também, os objetos fabricados pelas próprias crianças. Um belo dia, um menino me trouxe um pedacinho de couro fixado e esticado em varetas, tal como nosso camarada Daniel fazia com o couro dos veados

caçados a fim de secá-lo ao sol. Sem dúvida, realizava-se assim uma verdadeira aprendizagem de um traço cultural. O mesmo sucedia com rapazes e meninas aplicados à modelagem de bonecos e bonecas de cêra preta, segundo a tradição tribal.

Tradicional era também o jôgo de fio (*inimá pärävuy*) que consistia em formar uma multiplicidade de figuras com um fio de algodão (*inimá*) esticado de várias maneiras com os dedos entre as mãos. Os Xamakóko do Chaco faziam êsse mesmo jôgo utilizando também o polegar do pé. Vi os Tapirapé formarem uma figura representando um "pilão" (*inoá*), tendo para isso que passar dois laços por baixo da coxa direita. Em outras figuras prendiam a linha com os dentes ou pediam para alguém ajudar.

Homens, mulheres e crianças sabem fazer o jôgo de fio. Maräromyó era perita — sua rapidez tornava impossível acompanhá-la nos diversos movimentos. Atrapalhava-se tôda quando tentava me mostrar as diversas fases do jôgo para que eu as anotasse. No Chaco tive a mesma experiência.

Entre os índios de lá, vi, não raro, um homem ou uma mulher sentar-se e ficar, sòzinho, divertindo-se com o fio. Os Tapirapé, porém, não se mostravam tão interessados assim, e só a meu pedido exibiam essa habilidade. Meu companheiro, o Rev. Kegel, que nos anos anteriores havia passado muitos meses em Tampiitaua, ignorava totalmente a existência do jôgo de fio entre êles. Kissenberth (*2* 78-80 e figs. 29-34), em 1909, já havia, no entanto, constatado vinte figuras formadas com o fio entre os Karajá, das quais três eram peculiares aos Tapirapé, segundo informação que lhe foi dada por uma mulher desta tribo. Uma dessas três figuras (*ib.* fig. 30) representa o tamanduá-bandeira; êste xenartro apareceu também nos jogos de fio de Tampiitaua. Outras figuras que lá me mostraram, foram designadas como urubu, libélula, morcêgo, arraia, piranha, pacu, tucunaré, socó, outro socó sentado num galho com um cipó atrás de si, mandioca, pilão, rêde-de-dormir, flecha, *takana*, vigamento de casa, poça sêca, lua, céu estrelado, mulher, coito. Esta última figura, aliás de feitio móvel, foi reproduzida pela mulher de Kamairahó, provocando risadas espontâneas e sem maldade, do marido, de crianças e dela mesma. Os Xamakóko formavam figuras variadas a que davam nomes: ema, ôvo de ema, carnaúba, dois homens em cima de uma palmeira, dois homens em cima de uma algarobeira, morro, rastro de onça, piranha, cama de branco, lua nascente (Baldus *1* 112). Nem tôdas as figuras dêsses índios e dos Tapirapé lembravam realmente o que indicavam os seus nomes, a menos que se fizesse um grande esfôrço de imaginação. A distribuição geográfica do jôgo de fio desde as Guianas até o Chaco foi estudada por Nordenskiöld (*2* 170), Lehmann-Nitsche (*1* 264) e Koch-Grünberg (*2* III 150-151, 367-368 e pranchas 38 e 55).

A criança tapirapé, em geral, não parecia dar largas à fantasia. Por exemplo, os meninos gostavam de fazer correr uma argola de *tamankurá* com auxílio de um bastão. Assim iam de um lado para outro, sem nunca, porém, lhes ocorrer fazer uma competição, ou brincar de arremessar a argola e apanhá-la no ar, com o bastão.

Não vi, entre os Tapirapé, nem jogos de bola nem de pião. Ehrenreich (*1* 30 e fig. 15) menciona peteca e pião dos Karajá. Karl von den Steinen (*2* 329) encontrou bola de borracha entre os Auetö.

As corridas dois a dois na praça da aldeia que costumavam seguir os festivos trabalhos coletivos chamados *apachirú* (capítulo XII) e das quais participavam rapazes e homens adultos, não mostravam espírito de competição, apesar de cada um dos participantes procurar esforçar-se ao máximo (cf. Baldus *7* 110-111 e fig. 30). Não havia nenhum alvo a se alcançar nem aplausos que servissem, porventura, de incentivo. Eram meramente jogos de movimento em cuja fase final o corredor mais veloz se adaptava ao companheiro trocando com êle um sorriso amigável. Nimuendajú me escreveu: "Os Timbira possuem também a corrida em pares atravez da praça da aldeia (que tem 300 mts. de diâmetro). Sucede ordinàriamente a outra cerimônia maior " (*ib.* 110 nota). Krause (*2* 313) menciona dos Karajá corridas dos adolescentes nos bancos de areia do Araguaia.

O mesmo autor (*ib.* 313-315 e figs. 10 e 11) classifica como esporte preferido dêstes índios a luta romana. Lipkind (*2* 191) escreve a respeito da mesma tribo: "Of numerous games, the most important is a formal wrestling match which is an indispensable part of most religious cerimonies and of all intervillage visits." Entre os Tapirapé, eu não vi êste jôgo. Mas Wagley (*9* 411) observou em Tampiitaua "wrestling matches which took place upon the return of a hunting party between those men who went on the hunt and those who remained at home." Fala (*ib.* 412) de um excelente lutador "in Tapirapé style, in which each opponent takes a firm grip on the pigtail of the other and attempts to throw him to the ground by tripping." Convém acrescentar a seguinte observação de Wagley e Galvão (*3* 175): "The Tapirapé explain, however, that the Carajá are better wrestlers and that it is more properly a Carajá sport." Mas o esporte da luta foi encontrado, também, entre os seus vizinhos meridionais, os Akué-Xavánte (Maybury-Lewis *5* 72, 113-114), entre os Borôro (Karl von den Steinen *2* 295-296), entre os xinguanos (*ib.* 110-111) e entre as tribos karaíb das Guianas (Koch-Grünberg *2* III 368-369).

Tratando de jogos tapirapé, Wagley e Galvão (*3* 175) mencionam, ainda, duelo de lanças com ponta rombuda: "During one festival, men, one from each moiety at a time, compete by throwing blunt-headed spears at each other."

Artes plásticas

Encontramos, entre os Tapirapé, a arte decorativa e a arte figurativa. Aquela se manifesta em trançados, gravuras, pintura do corpo e plumaria. Tratando, no capítulo X, da confecção das duas espécies de cêstos *yrú*, já me referi aos "desenhos trançados com esmêro". Na espécie feita de "sêda de buriti", êstes não são tingidos. No bôjo do cêsto fabricado com tiras da parte externa e mais dura da haste da fôlha daquela mesma palmeira, êles são realçados pela coloração preta do lado áspero dessas tiras, torcido para fora. Os desenhos produzidos sòmente por meio do

trançado aparecem nas fots. 57 e 58, de cêstos de "sêda de buriti" e na Fig. 25 do fundo de um *yrú* da segunda espécie. Os desenhos enegrecidos, todos chamados *kuantiana*, aparecem nas fot. 59, 67 e 68 e nas figs. 23, 24 e 26. O da fot. 59 e da fig. 23 tem o nome *i-auvanã-pypara*, "seu guará rastro". Os desenhos nas figs. 24 e 26, embora diferentes entre si, foram ambos denominados *apé;* não consegui esclarecer suficientemente se são estilizações da fôlha de uma arácea.

Foto 67 — Cêsto com desenho pintado, obtido em 1947 (cf. com o ornamento do cêsto obtido em 1935, fig. 26).

Só determinados homens sabem fazer *yrú kuantiana* (ou *kuandiiana*). No capítulo XII mencionei que, em 1947, Kamairahoí (9:31a) possuia um cêsto com o mesmo desenho (fots. 67 e 68) de um que eu havia recebido de seu avúnculo Kamairahó, doze anos antes (fig. 26); como os bens dêste haviam sido queimados por ocasião de sua morte, podemos acreditar que o cêsto de Kamairahoí foi mesmo confeccionado por êle, conforme afirmou. Supomos assim que certos desenhos trançados sejam transmitidos de uma geração a outra.

Também a esteira usada para se sentar (fot. 32) apresenta *kuantiana*.

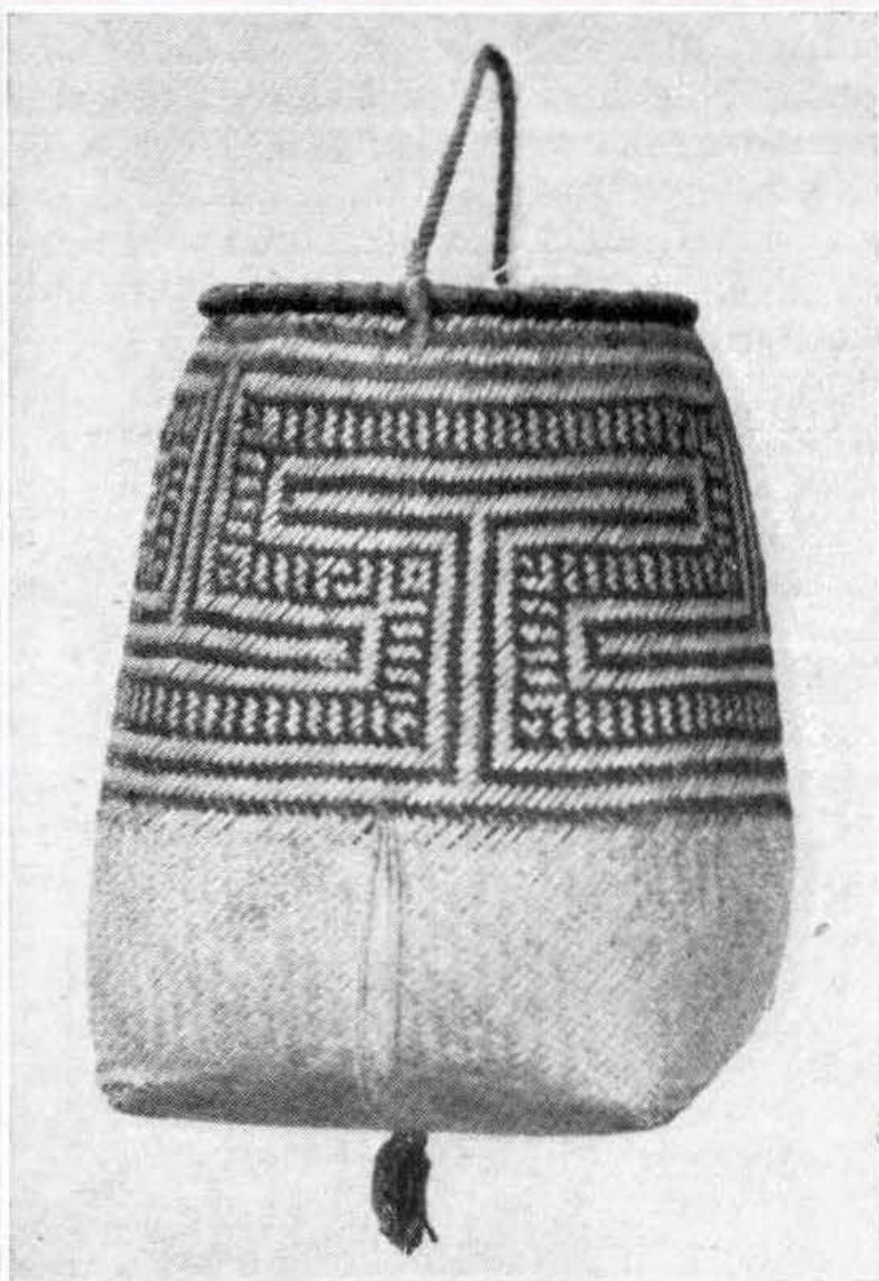



Foto 68 — Outro aspecto do cêsto da foto 67.

Fig. 23 — Cêsto com detalhe.

O nome *kuantiana* em sentido genérico era usado, ainda, para designar o desenho pintado com jenipapo na coxa de um homem (fig.6), desenho êsse cujo nome próprio é *anampaí* e que alguns usavam também nos braços. Disseram-me que *anampaí* é *ypirá*, isto é, o desenho em questão é copiado do desenho no couro do peixe homônimo. Inegàvelmente, porém, a composição dos traços lembra a hipótese apresentada por Max Schmidt e criticada por A. A. Gerbrands (32 e segs.), segundo a qual, entre os índios da região dos formadores do Xingu, os padrões de trançados de fôlhas flabeliformes de palmeira sugeriram os ornamentos geométricos pintados, pirogravados e entalhados.

Fig. 24 — Cêsto

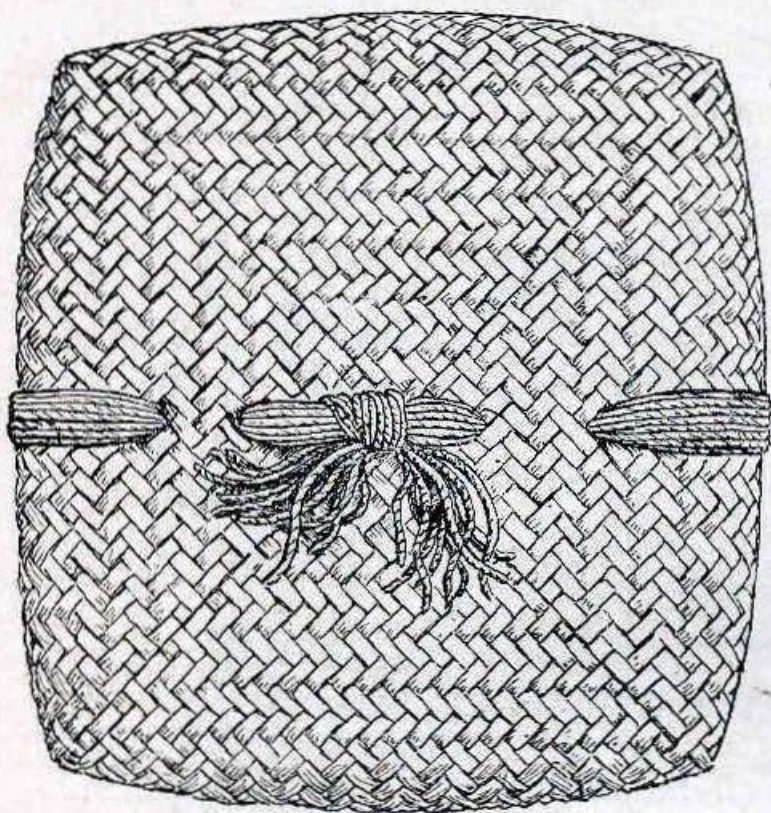



FIG. 25 — Fundo do cêsto da fig. 24 (igual ao fundo do cêsto da fig. 23).

O têrmo *kuantiana*, conforme consta no capítulo VI, compreende, ainda, outras pinturas do corpo e os desenhos gravados em cabaças. Lemos em Montoya (*2* II 329v./323v.): "Quatiá. r, *Escritura, pintura, dibuxo, papel, carta, libro*" e em Stradelli (176) "Desenhar — Coatiare, Coatiara" e (419): "Coatiara — gravado, esculpido, escrito". Convém lembrar, a respeito, o vocábulo itaquatiara com que, no Amazonas, são designadas as pinturas rupestres.

A importância artística do trançado para o próprio Tapirapé evidencia-se das seguintes palavras de Wagley e Galvão (*3* 174): "Obvious esthetic pleasure is derived from skillfully done basketwork; a good workman will destroy a basket which is not turning out well, even though it would serve as a receptacle."

Os Tapirapé revelam seu gôsto pelo colorido na sua arte plumária. Exemplo disso é a máscara *ypé* (fot. 50) cuja confecção foi descrita no no capítulo X. As rodas de cabeça estudadas no capítulo VI, nas quais predominam as longas penas caudais da arara vermelha, são de grande imponência conforme se observa nas pranchas coloridas em Wagley (*4* 41 e *5*). Certos dançarinos amarram penas sôltas no alto da cabeça (fot. 9). Usam-se penas, também, na máscara cilíndrica *orokoroa* (fot. 76, 77) e no adôrno auricular (fot. 22).

Vi um maracá (*yampú* ou *kanuana*; fig. 27 e fot. 69) entre os Tapirapé enfeitado com penas de colheireiro, canindé e ararapiranga. Disseram-me ter sido assim ornamentado pelos Karajá, mas afirmaram que a gravura era trabalho tapirapé. Os ziguezagues nêle incisos reencontram-se nas gravuras em cuias tapirapé (fig. 28) e em cabaças karajá (Museu Paulista R. G. 682 e 2308 e Ehrenreich *1* fig. 10). Aparecem, também, nos desenhos a lápis feitos pela mulher tapirapé Marehã para Kissenberth (*2* figs. 36, 37 e 39), em 1909, e pela mulher tapirapé Iparehungahó (64) para mim (fig. 29a), em 1935. Outro desenho desta última (fig. 29b), representando uma espécie de entrosamento, não é menos característico, tendo variantes nas gravuras de duas outras cuias da fig. 28.

Krause (*2* 405 e prancha 69 fig. 3) obteve numa aldeia karajá situada perto da foz do Tapirapé uma cuia declarada como proveniente dos índios homônimos; tem desenho inciso cuja diferença dos desenhos karajá êsse autor destaca classificando-o como "completamente heterogêneo" ("völlig fremdartig"). O desenho em aprêço é de quadrângulos encaixados e parece ser típico para os Karajá daquela região, pois êstes, segundo o próprio Krause (*1* 26, 30 e figs. 200b, 201a) não sòmente o produzem, mas têm nome para êle chamando-o de "tartaruga". Aparece, também, em outras

cuias karajá (cf. Ehrenreich *1* fig. 10 e as peças do Museu Paulista R. G. 682 e 683), mas também numa cabaça colhida por Schultz, em 1948, entre os Tapirapé (Museu Paulista R. G. 2497; fot. 70a, b).

Embora êstes últimos produzam com brasa manchas de tamanhos irregulares e de distribuição assimétrica em tacapes (fot. 41) e estojos penianos (fot. 6), não encontrei entre êles cuias pirogravadas; entre os Karajá são, porém, freqüentes. Esta diferença talvez seja mais importante do que as diferenças entre ambas as tribos a respeito dos desenhos gravados. Mais do que entre si, êstes diferem dos desenhos das cabaças kayapó (Krause *2* figs. 211-214; Dreyfus fig. 3), e muito mais ainda dos que decoram as cabaças dos xinguanos mencionadas no capítulo x.

Com riqueza de detalhes, porém, Dreyfus (figs. 10-15) e Fuerst (figs. 1-12) reproduzem as pinturas de crianças e mulheres kayapó, demonstrando a diferença entre os seus desenhos e os dos Tapirapé. Fuerst frisa o caráter coletivo da pintura das mulheres na sub-tribo kayapó dos Xikrín que a aplicam umas às outras de tempos em tempos. O padre Lukesch (*6* 128) escreve: "Na pintura do corpo das crianças — portanto numa arte das mulheres — a intuição artística dos Kayapó alcança o auge." A respeito da mesma tribo observa Simone Dreyfus (40): "La peinture du corps des enfants, purement décorative, est la plus riche de motifs et la plus réussie. Elle rappelle, pense A. Métraux, l'art de Marajo, par la complexité de son dessin, l'utilisation de chevrons, de quadrilles, de formes réticulées et la combinaison de traits verticaux et horizontaux."

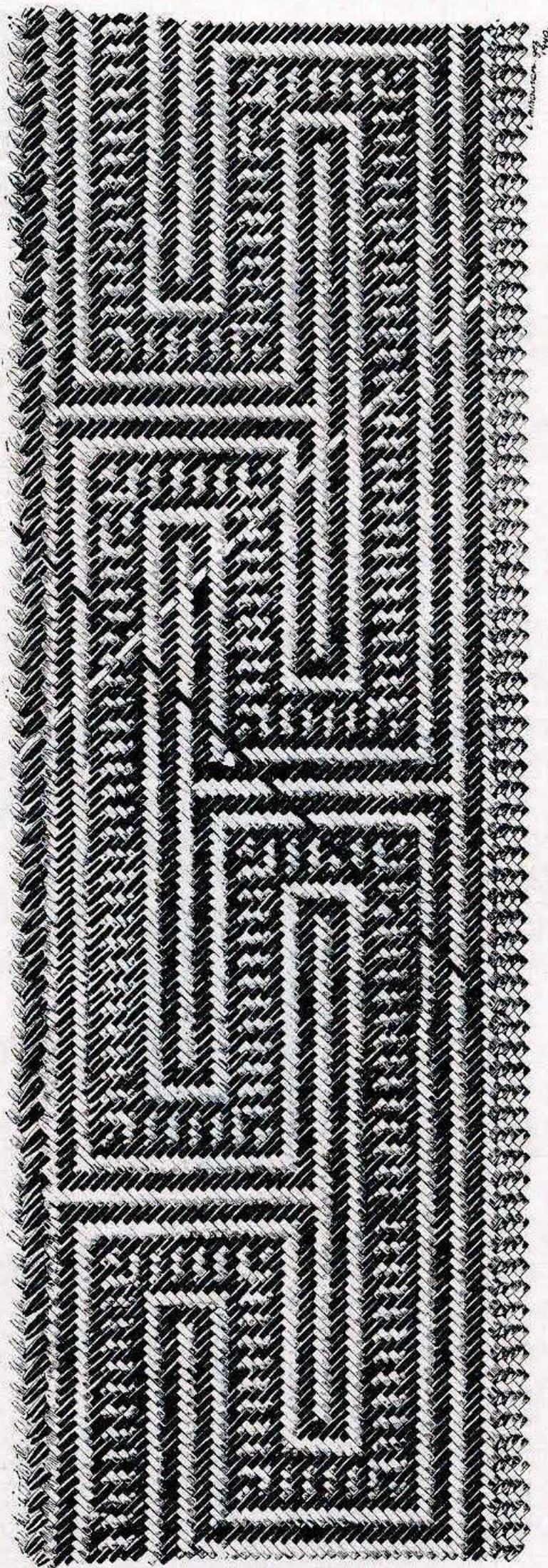



Fig. 26 — Ornamento de cêsto.

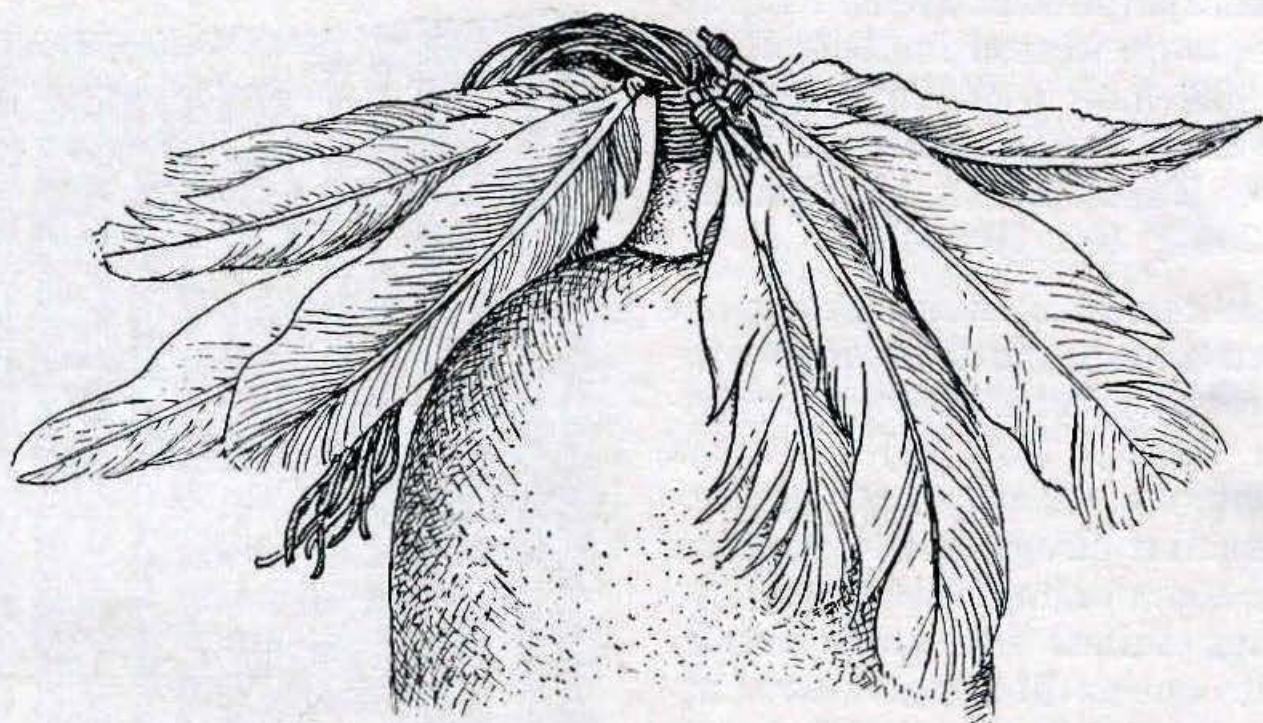



FIG. 27 — Penas atadas no maracá de origem karajá

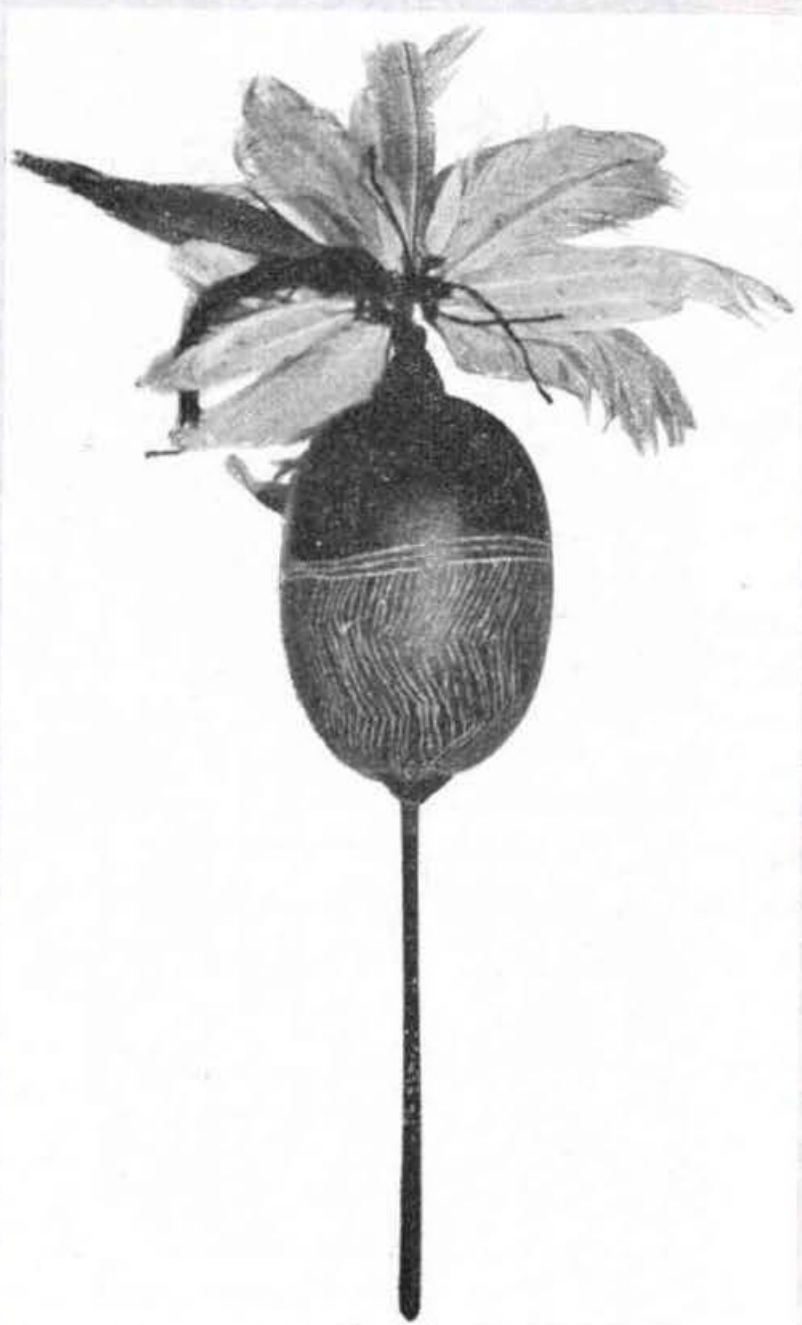



FOTO 69 — Maracá.

Entre os Tapirapé, os variados desenhos geométricos no corpo das meninas (fot. 20 e Baldus *12* fig. 7) são elaborações esmeradas, embora diferentes das dos Kayapó. Como entre êstes índios, são feitos pelas mulheres. Aliás, é a mulher tapirapé que costuma pintar, também, o marido (fot. 14 e 15), com raras exceções, como aquela no dia em que os homens sairam da aldeia para cortar fôlhas de buriti e se pintaram mùtuamente no mato.

Certas semelhanças entre as pinturas do corpo dos Tapirapé e dos Karajá foram referidas no capítulo VI. Segundo as reproduções de Ehrenreich (*1* fig. 1) e Krause (*2* figs. 43 e 44 e prancha 16), a pintura do corpo parece mais elaborada entre êstes do que entre aquêles. Recentes publicações de Schultz (*3* figs. 38, 69, 74, 95 e 96) e Wustmann (passim) mostram, porém, desenhos diferentes e mais elaborados nas pin-

turas do corpo dos Karajá. Quanto aos xinguanos, a pintura do corpo dos Waurá, por exemplo, é de tipo diferente da dos Tapirapé, Karajá e Kayapó; exibe tal riqueza de desenhos que uma fotografia de um grupo de homens pintados daquela tribo aruak, vistos pelas costas, leva com razão a legenda "Living gallery of geometric art" (Schultz *4* 138-139).

Pelo desenho trançado com fio de algodão, os pentes tapirapé (figs. 16 e 17) parecem-se com o pente javahé representado por Krause (*1* fig. 201c) que considera (*ib.* 26) êste ornamento como derivado do desenho quadrangular "tartaruga do rio" em cabaça karajá (*ib.* fig. 201a). As diferenças entre aquêles pentes e os de outras tribos tupí bem como dos Karajá e Kayapó foram apontadas no capítulo x.

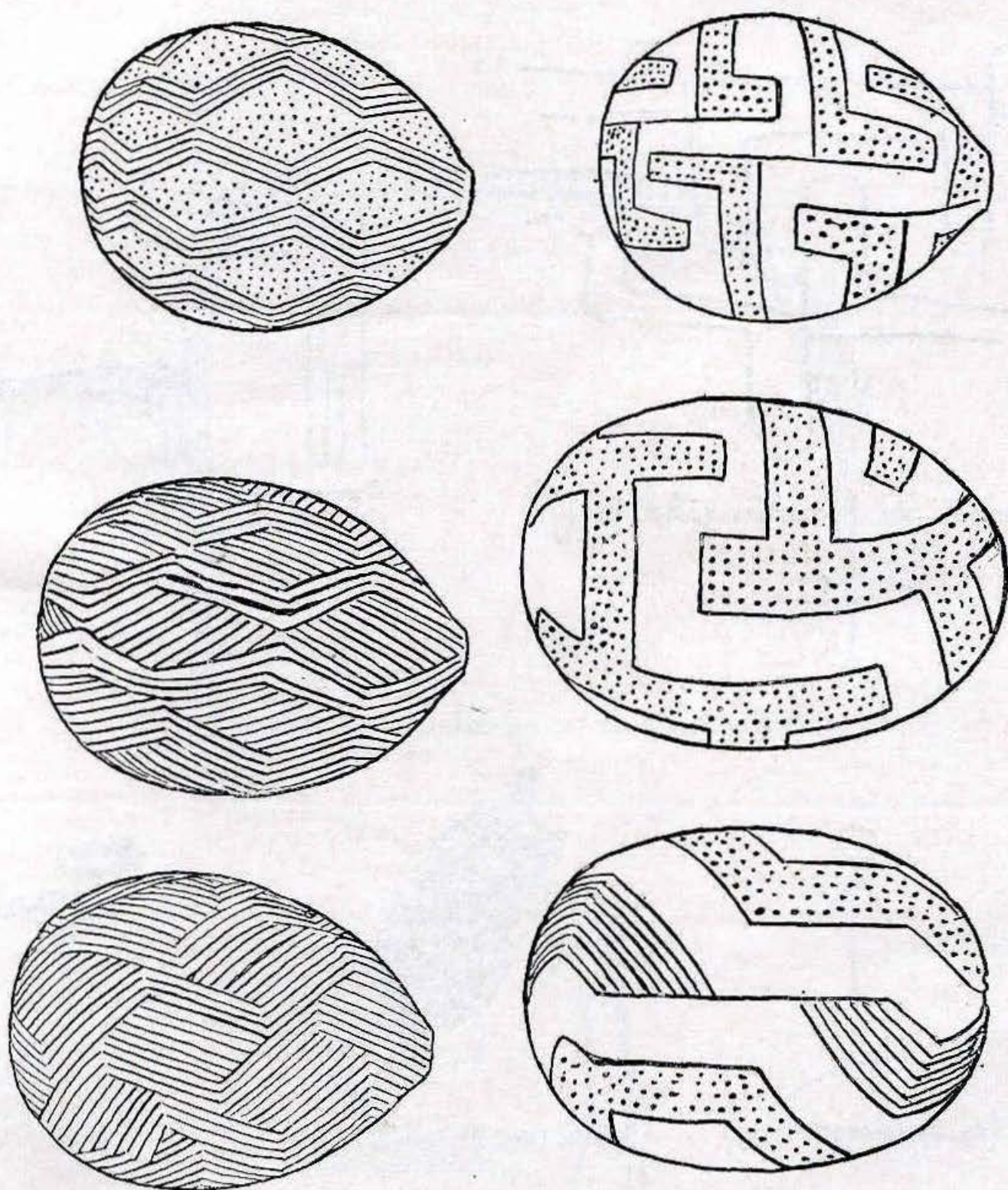
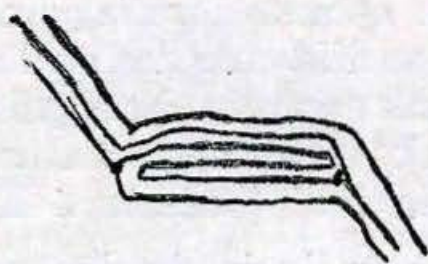
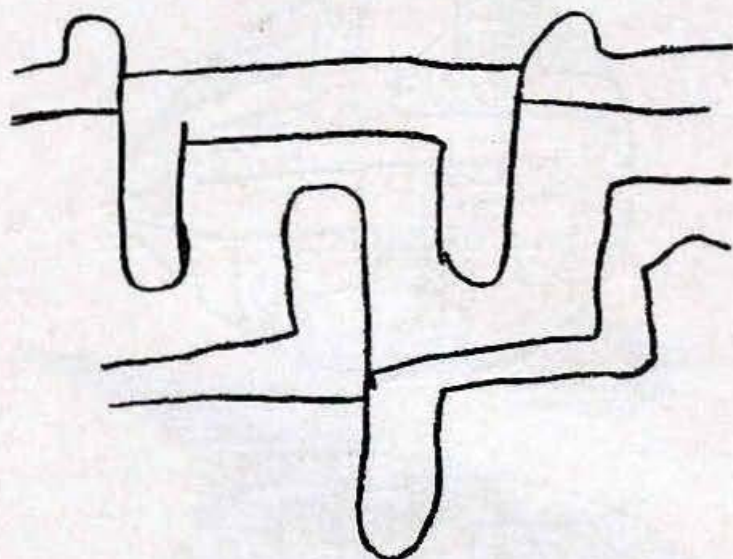
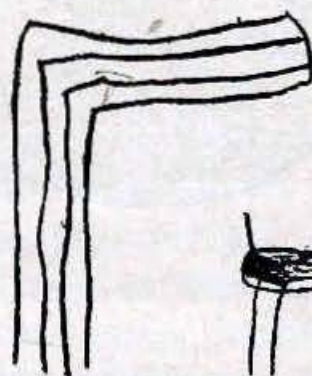



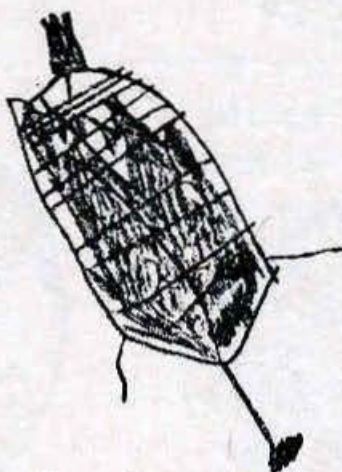
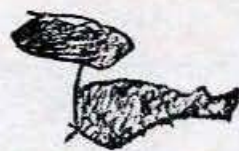
FIG. 28 — Gravuras em cuias.

Ornamento (des. Iparehungahó [64])

(a)

Ornamento (des. Iparehungahó [64])

(b)

Ornamento e cão
(des. Iparehungahó [64])

(c)

Daniel (des. Iparehungahó [64])

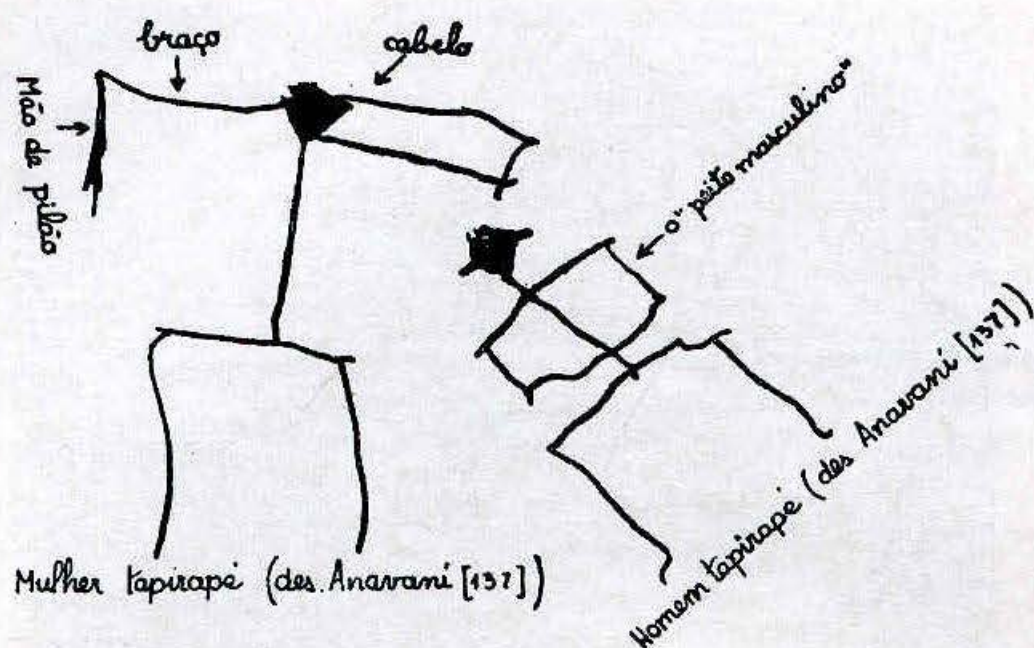
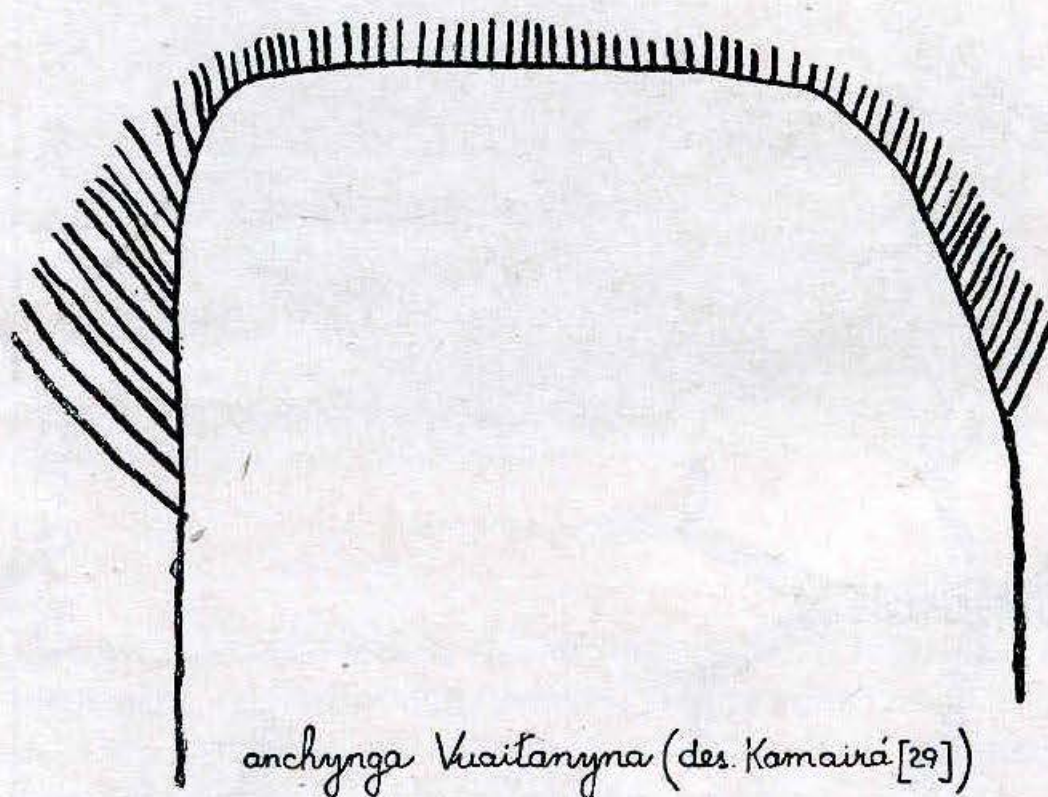
(d)

Raia (des. Anavani [137])

Dois tucunarés (peixes)
des. Anavani [137])

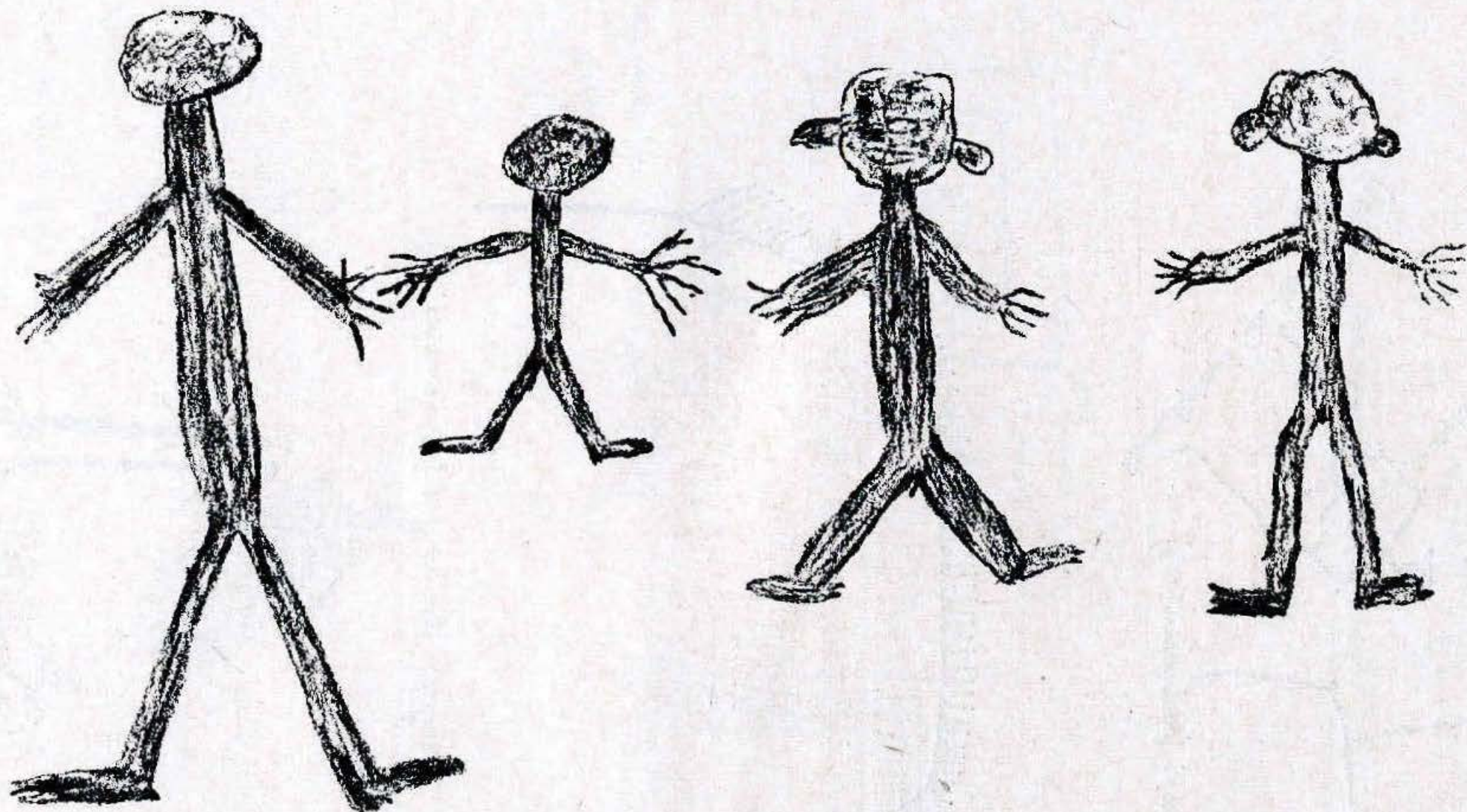
(e)

FIG. 29 — (a-i) Desenhos a lápis.

(f)

anchynga Vuaitanyna (des. Kamairá [29])

(g)

achaó
(des. Kamairá [29])

(h)

Herbert Baldus criança Kamairá Kuchamokóantinga mulher de Kamairá

(des. Kuchamokóantinga [36])

(i)

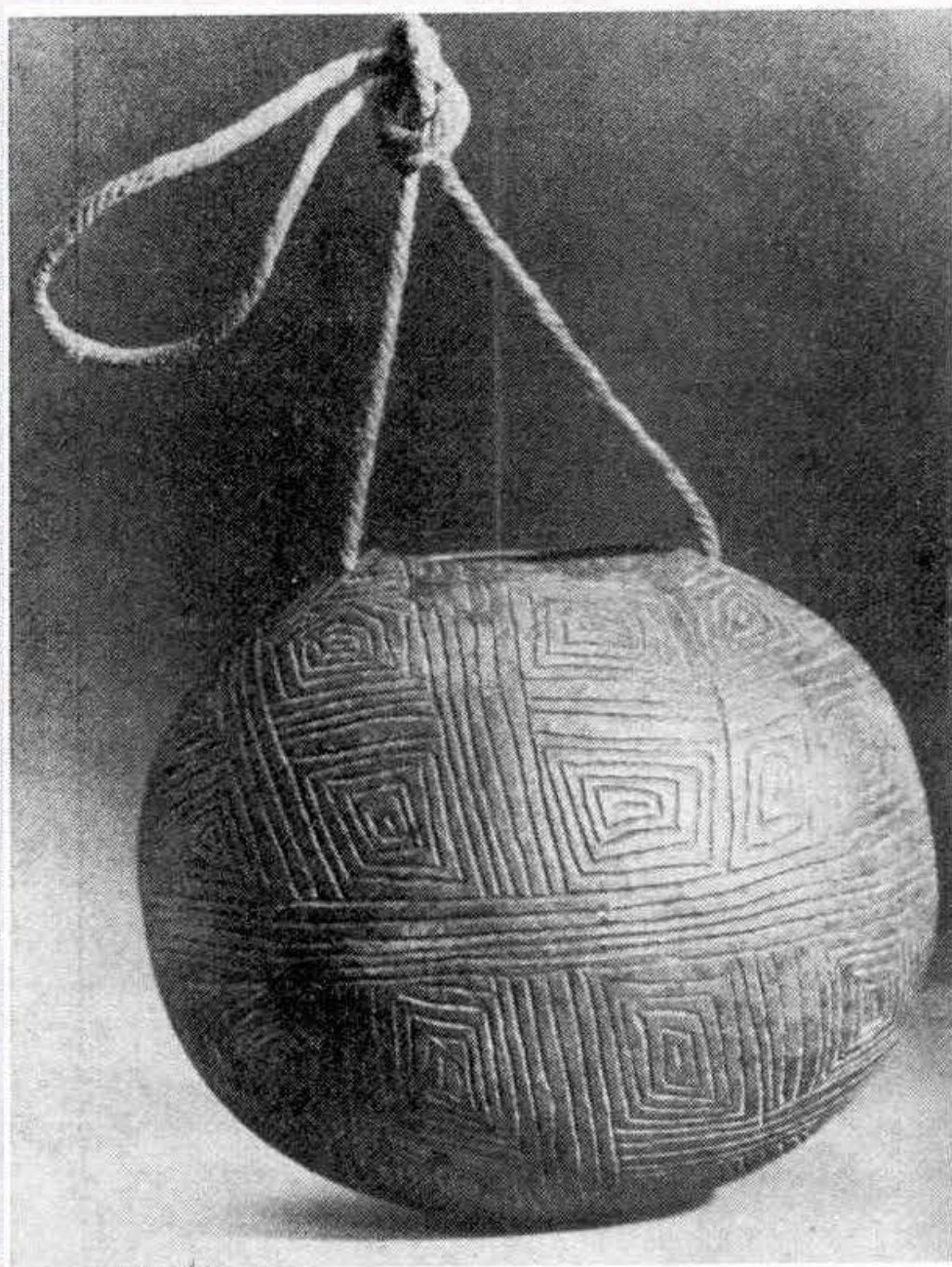



Foto 70-a — Cabaça.

Como foi mencionado neste mesmo capítulo, o trançado do pente tapirapé é, não raro, colorido com urucu. Coloração com urucu, além da com jenipapo, há, também, na cruz-de-fios a fim de distinguir os quadrângulos ornamentais (fig. 18 e fot. 71).

Considerando o prazer estético dado pela simetria, não podemos, depois de ter enumerado tantos ornamentos simétricos de diversas espécies e matérias, omitir a coroa de garras de onça (fot. 23).

Função figurativa é atribuída não só a ornamentos, como, por exemplo, ao referido "rasto de guará". Na floresta, em troncos de árvores, os Tapirapé representam, com incisões mais ou menos semicirculares, um espírito chamado *anchynga Vuaitanyna*. Kamairá (29) desenhou-o, também, a lápis (fig. 29g).

O uso do lápis, aliás, foi objeto de admiração, em 1935, por parte dos homens e das mulheres de Tampiitaua. Gostavam de experimentar, e nas tentativas de expressão gráfica surgiram resultados os mais heterogêneos, como se vê nas reproduções da fig. 29a-i. Boa parte dêstes desenhos

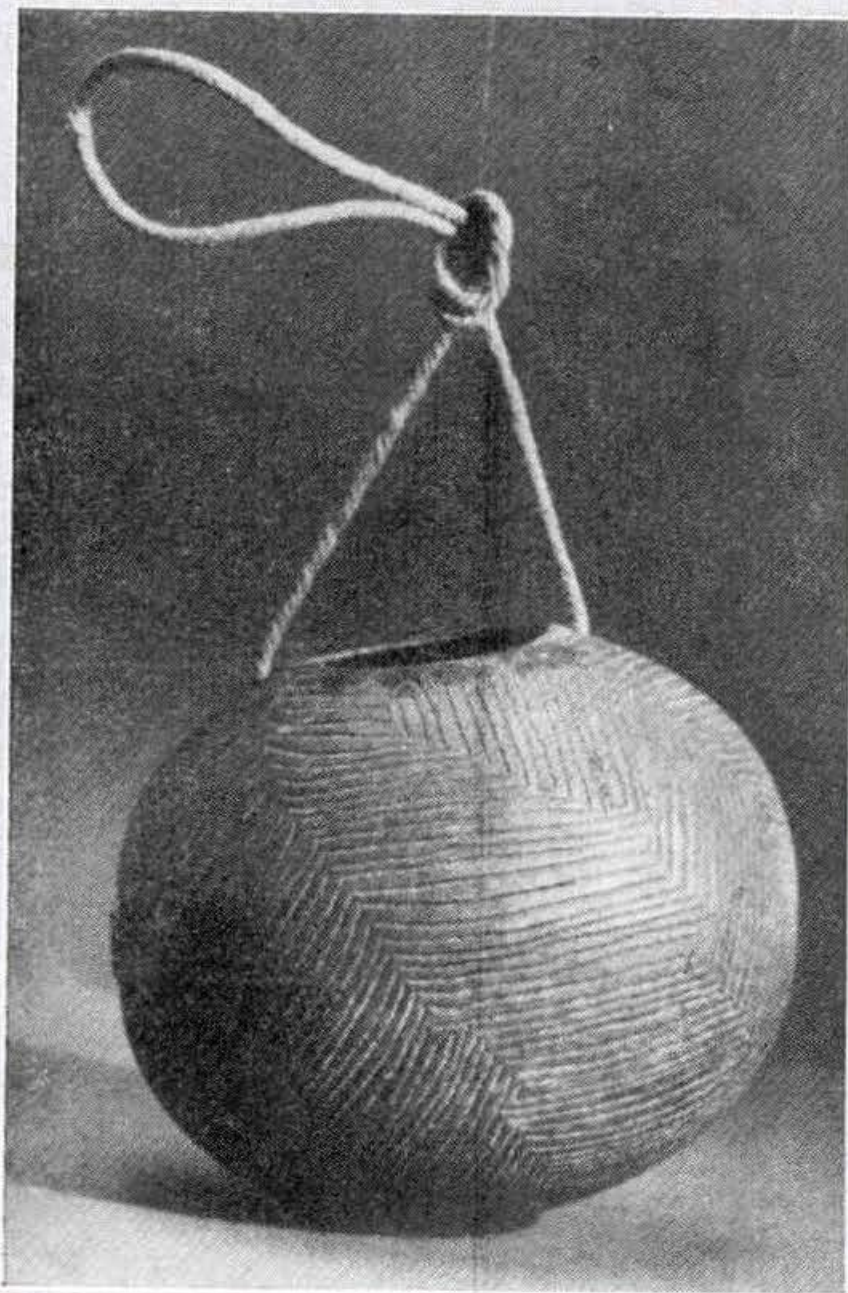



Foto 70-b — Cabaça.

a lápis revela os interêsses específicos dos sexos. Sendo a pintura do corpo arte quase exclusivamente feminina, Iparehungahó (64) dava preferência aos desenhos ornamentais (fig. 29a, b, c). O cão (fig. 29c) está ligado ao mundo da mulher por partilhar, quando filhote, o lugar nos seus seios com o próprio filho. Para representar uma figura humana, a mesma desenhista escolheu — não sei o porquê — o nosso camarada Daniel (fig. 29d).

O maior interêsse dos homens pela fauna manifesta-se, por exemplo, nos desenhos do jovem Anavaní (137) que representa os animais aquáticos mais almejados pelo pescador tapirapé, (fig. 29e): o tucunaré, peixe predileto, principalmente quando pegado a dois, e a raia, cujo ferrão na extremidade da cauda comprida pode ferir terrìvelmente o homem, sendo usado, também, como ponta terrível de sua flecha.

Com o dinamismo próprio dos seus anos, Anavaní desenha o casal ideal tapirapé (fig. 29f): o homem peitudo e a mulher laboriosa movimentando a mão de pilão. Outros desenhos, bem diferentes entre si, são o "casal copulante" (fig. 29h) de Kamairá, as "figuras humanas" (fig. 29i), de

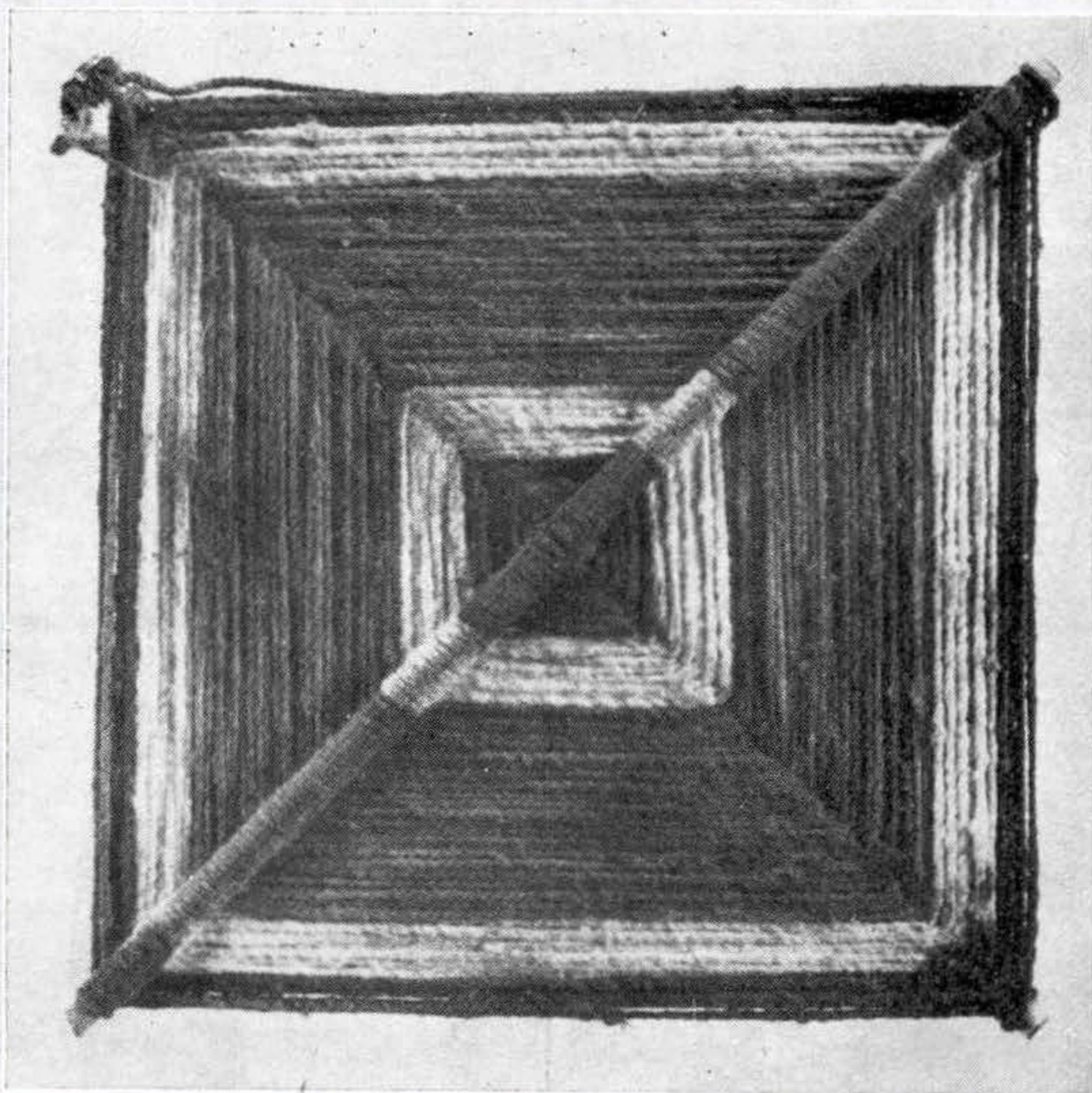



Foto 71 — Cruz-de-fios.

sua mulher Kuchamokóantinga (36), e o "Daniel" desenhado por Iparehungahó (Fig. 29d). Os quatro desenhistas criaram trabalhos bem diferentes entre si. O distintivo principal do sexo masculino foi assinalado, discretamente, por Anavaní, Iparehungahó e Kuchamokóantinga, mas pela última só no retrato do marido e não no do etnógrafo quase sempre vestido.

Estava interessado no desenho de par em cópula, para comparar com outras informações a respeito. Kamairá, depois de desenhar a mulher de costas, representou (fig. 29h) o homem de forma diversa da usual posição dos Tapirapé, dos Xamakóko e Kaskihá (Baldus *1* 98, 100, 217 e figs. 15 e 23).

Querendo falar em arte figurativa tapirapé, é preciso confessar que ela, em 1935 e 1947, tinha caráter rudimentar. Quanto a produções bidimensionais, não havia nada além da imagem de *anchynga*, incisa em tronco de árvore, sendo que o desenho dêle em papel, bem como os desenhos de pessoas e animais, eram as primeiras tentativas numa técnica gráfica antes desconhecida.

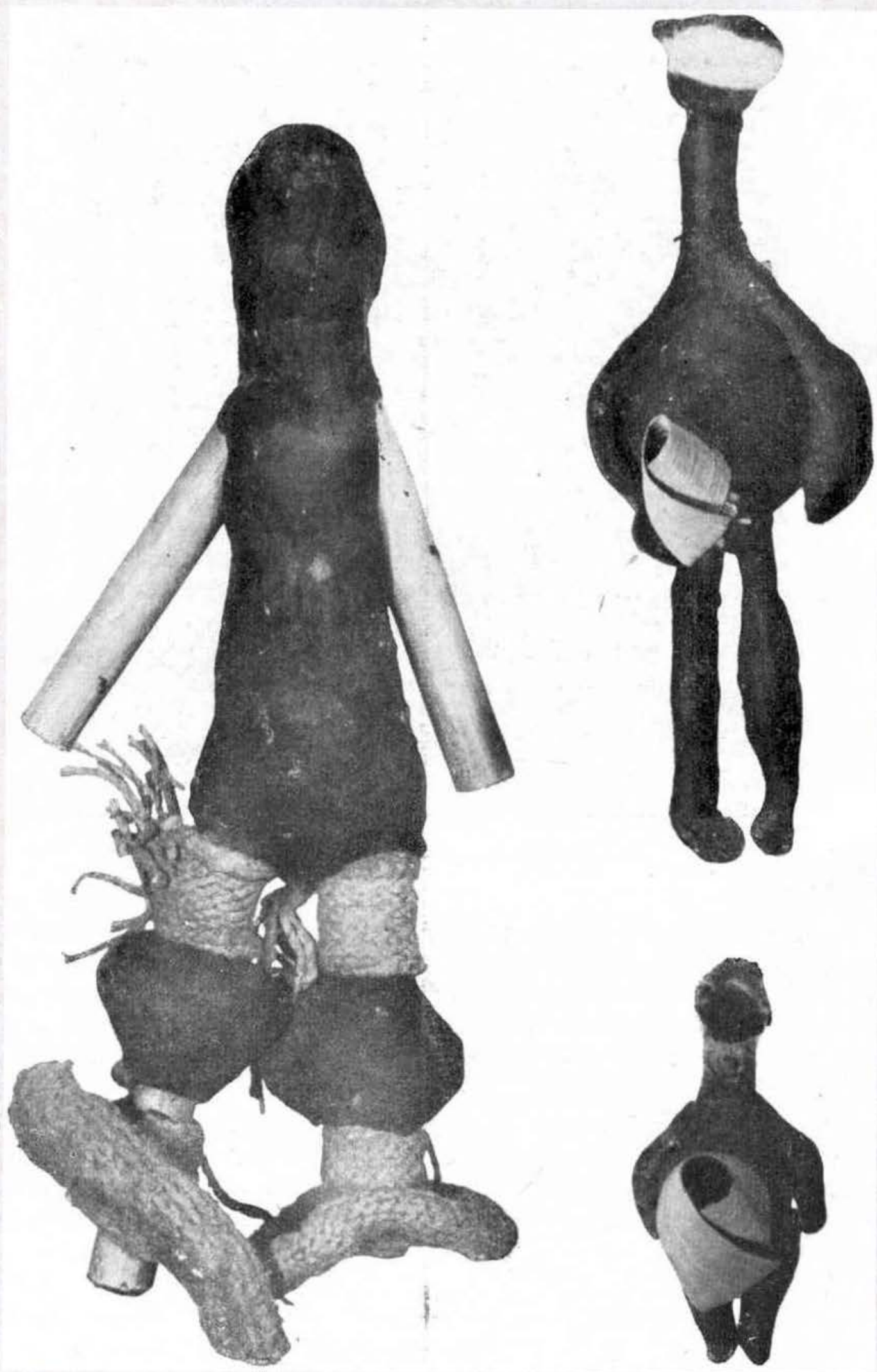



FOTO 73 — Boneca de cêra preta, com *tamankurá*.

FOTO 72 — Bonecos de cêra preta, representando *Topy*.

Figuras tridimensionais são os bonecos de cêra preta descritos no cap. x (fots. 72 e 73). Seu tôsco feitio contrasta com o esmêro e a riqueza de imaginação que vemos nas figuras de barro confeccionadas pelas mulheres karajá (cf. Ehrenreich *1* prancha xi; Krause *1* prancha ii-iv; Baldus *6;* Haroldo Cândido de Oliveira *2* 85-89; Castro Faria; Schultz *3* 35 e figs. 119-125; Wustmann 45). Esta superioridade na escultura faz supor terem sido os Karajá também os idealizadores do tipo da estilização de animal em banquinho de madeira do qual conheço um bom número de peças provenientes de suas aldeias e uma única encontrada em Tampiitaua (cf. capítulo vii págs. 158-159)

Música e dança

Em 1935 e, ainda em 1947, encontrei em Tampiitaua um povo que, por assim dizer, vivia cantando. Também Wagley e Galvão (*3* 174) escrevem: "By far the most important Tapirapé pastime is singing", e acrescentam: "All ceremonies are, basically, singing festivals."

Com esta importância dada ao canto contrastava o desinterêsse por instrumentos musicais. É verdade que os mesmos autores (*ib.*) informam: "Gourd rattles are frequently used to keep time to singing." Isso não se deu, porém, durante a minha presença em Tampiitaua onde nunca ouvi utilizarem o chocalho de cabaça. Também não se interessavam em fazer novos maracás depois de terem vendido, já há anos, todos os maracás, tendo mesmo a intenção de vender alguns recebidos dos Karajá.

Os dois nomes dados pelos Tapirapé ao maracá referem-se ambos à sonoridade. O vocábulo *yampú,* composto de *yá*: cabaça (idêntico ao guaraní de Montoya *2* II 165 e ao guarayo de Hoeller 96) e *pu:* som (idêntico em Montoya *2* II 321/315 v.) é traduzido por Montoya (*2* II 165 v.): "Porraço. Tomanlo del sonido que haze el calabaço vazio." A designação *kanuana:* trovão, alude não só ao ribombo, mas também à qualidade do maracá de atrair "de modo especial a atenção dos sêres do Trovão", como diz Wagley na descrição da "cerimônia do Trovão" (cf. cap. xiii). Essa atração talvez seja comparável à exercida pelo caçador sôbre certas aves, imitando o seu canto específico.

Nordenskiöld (*2* mapa 30) assinalou a vasta distribuição do maracá na América do Sul. Êste instrumento importante para os Tupinambá e Guaraní (Métraux *2* 216-217) foi encontrado, também, entre os vizinhos dos Tapirapé, isto é, os Karajá (Krause *2* 317-318 e fig. 181), Kayapó (*ib.* 400 e fig. 259; Dreyfus 129) e Akué-Xavánte (Maybury-Lewis *5* 256).

Outra espécie do chocalho usada em Tampiitaua era o de fileira de unhas de queixada (*tanchahó*), atado no tornozelo do dançarino mascarado. Aparentemente, caracterizava o "pai de porcos" entre os espíritos representados (cf. cap. xiii). Um espécime dêle figura sob o nome "tornozeleira" e sob o número 32 184 na coleção Wagley pertencente ao Museu Nacional do Rio de Janeiro. Vi chocalhos semelhantes, de unhas de porco, nos tornozelos dos Xamakóko (Baldus *1* 103). Baseado nos

antigos cronistas, escreve Métraux (*2* 217): "Lorsqu'ils dansaient, les Tupinamba mettaient des jarretières auxquelles étaient fixées en guise de grelots les coques séchées d'un fruit appelé *ouäy*, dans lesquels étaient introduites de petites pierres ou des graines." Os chocalhos usados nas pernas não são mencionados por Ehrenreich *1*, Krause *2* e Lipkind *2* 190, nos seus estudos sôbre os Karajá, nem por Krause *2* e Dreyfus 129, quanto aos Kayapó, e nem por Maybury-Lewis *5*, quanto aos Akué-Xavánte.

Métraux (*2* 215-216) trata do bastão de ritmo entre os Tupinambá e as tribos guaraní. Observa (*ib.* 216) a respeito de sua distribuição geográfica na América do Sul: "Le bâton de rythme est particulièrement comun au nord de l'Amazone... L'occurence de cet instrument au sud du grand fleuve ne peut s'expliquer que par les migrations des Tupi-Guarani, car il n'est signalé là que chez les tribus appartenant à cette famille linguistique ou ayant été en contact avec elle." Ao mapa de distribuição publicado pelo mesmo autor (*ib.* 225) podemos acrescentar os Tapirapé e os Kayapó. Tratando das "canções do Trovão" daqueles, Wagley (*4* 31) menciona que um menino marcou "o tempo da canção num tronco oco de bambú". Enumerando os instrumentos musicais tapirapé, Wagley e Galvão (*3* 174) escrevem: "During the shamanistic ceremony, a bamboo trunk is pounded against the ground in time to the music." A respeito de uma dança kayapó observa Simone Dreyfus (75): "Quelques femmes prennent part à la danse martelant aussi le sol avec des bâtons." Não há, pelo que sei, notícia sôbre a existência do bastão de ritmo entre os Karajá e Akué-Xavánte.

Os instrumentos musicais dos Tapirapé se limitam, portanto, a três idiófonos de percussão, isto é, a duas espécies de chocalhos e à taquara de bater no solo, e não são usados todos os dias, mas só em determinadas ocasiões. Digna de nota é a falta de qualquer instrumento de sôpro nessa tribo tupí, desde que trombetas e flautas existiram entre os Tupinambá (Métraux *2* 214-215), entre muitas outras tribos tupí, entre as do Xingu (*ib.* 217-223), e, ainda, entre os Karajá (Krause *2* 315-316) e Kayapó (*ib.* 400). Nossa gaita não despertou interêsse em Tampiitaua.

Por outro lado, imenso era o interêsse pelo canto. Ouvia-se constantemente alguém cantar ou cantarolar e como se não bastasse o número cada vez maior de suas próprias canções, queriam aprender, ainda, as canções dos visitantes. Aliás, já Hans Staden (h 1, f 1) teve que cantar aos seus aprisionadores tupinambá alguma coisa, e entoou cantos religiosos ("... muste ich jnen singen / vnd ich sang Geystliche lieder."). O Rev. Kegel introduziu em Tampiitaua canções escocesas. Eu apresentava canções populares da Alemanha. Preferiam ritmos marcados e altos brados, a canções suaves. Dessa forma gostavam da índole quase guerreira que introduzia nas mais suaves melodias que lhes cantava, e que, de outra forma, não seriam apreciadas.

O capítulo sôbre a religião menciona duas espécies de cantos: *kaó* e *manangká*. Aquêle é a grande dança-canto em que as metades tribais se defrontam. Corresponde o seu nome ao *guahú* traduzido por Montoya como

"canto" e ao *guaú* interpretado por Vasconcellos e Nimuendajú como "dança". Para os Guaraní, portanto, *guahú* ou *guaú* era, como o *kaó* dos Tapirapé, dança-canto. Nas Missões jesuíticas chamaram *guahú* ao canto fúnebre dos parentes do morto (Kadletz 30).

Nimuendajú acentua o caráter profano do *guaú*. Isto talvez pudesse aparecer como outra analogia com o *kaó*, pois êste, em oposição aos ritos dos *anchynga*, é executado sem os meios sagrados de ocultação por máscaras e *takana*. Na verdade, porém, entre as diversas espécies de *kaó* é, especialmente, o *kauihó-kaó* que, pela sua ligação ao cerimonial do "cauí ruim", revela-se religioso. Os *kaó* que presenciei eram nìtidamente uma representação da fôrça tribal. Os guerreiros, empunhando as armas, não se utilizavam delas para marcar o compasso, mas sim para assumir atitude de desafio a podêres invisíveis. Ao mesmo tempo, pisoteavam o chão com veemência, enquanto emitiam sons que mais pareciam berros em tons graves, do que uma melodia. Tamanho alarido talvez se destinasse a ser ouvido à distância, pois para os presentes nem sequer condizia com o texto nada ameaçador.

Wagley e Galvão (*3* 176) se referem ao "kaô" como o cerimonial da colheita ("the harvest cerimonial") realizado no fim da estação das chuvas. A respeito das últimas semanas dêsse período escrevem (*ib.* 175): "During this period (approximately March through April), singing takes place throughout each night from sundown to sunrise. On these occasions, the singing leader and the men of one of the moieties introduce the verse of each song and the refrain is then taken up by the men of the other moiety and the women of the tribe. Women sing in a higher key than the men and, generally, a phrase behind the men."

Os mesmos autores (*ib.*) indicam como característico dos cantos dos *anchynga* "a falsetto tone, in a manner similar to that of the neighboring *Carajá*. Many such songs have been admittedly learned from the *Carajá*." Ao referir-me aos traços dos cantos, danças e da máscara trazidos por êsses vizinhos (cap. XIII), distingui entre o falsete karajá e o falsete tapirapé, sendo aquêle cantado com voz mais "dura", mais em *staccato* e mais ràpidamente do que o último. O falsete em si é habitual em ambas as tribos; os Tapirapé costumam produzi-lo, também, para chamadas a longa distância.

Assim como, em Tampiitaua, certas danças-cantos eram tidas como originárias dos Karajá, havia, entre êstes, outras danças-cantos consideradas por todos como tapirapé. De modo geral, notei naquela aldeia e na de Santa Isabel grandes semelhanças nos modos de cantar. Também comum a ambas era a praxe de qualquer indivíduo caminhar repetindo inúmeras vêzes, por mera distração, alguma melodia recém-ouvida. Entre os Tapirapé, mesmo os cantos de *anchynga* e do *kaó*, tìpicamente rituais, eram cantarolados por qualquer caçador solitário, nas suas andanças pelo mato, ou por algum homem caminhando para a roça em companhia de sua mulher.

O prazer que lhes dava o canto levava os Tapirapé não só a pedir aos visitantes brancos e índios que cantassem, mas estimulava também a sua

própria produtividade nesse campo de arte. Já o quinhentista Anchieta (*2* 331) relata que os pajés tupinambá "inventam uns bailes e cantares novos, de que estes Indios são mui amigos." Em Tampiitaua, o pajé Vuatanamy, dançando como *iranchá*, apresentou uma canção jocosa, composta por êle mesmo e logo repetida por muita gente em diversos lugares da aldeia. Não faltavam oportunidades para produzir canções novas. Ao lado das tradicionais canções ligadas a assuntos da coletividade, isto é, canções religiosas, guerreiras e convocatórias, há as canções de inspiração de determinado cantor: a satírica do marido abandonado; a gracejadora de um cronista de ocorrências cômicas; a cantilena da mãe embaladeira; o lamento da mulher nas despedidas.

Kissenberth (*2* 64-71) reproduz, no texto original com tradução interlinear, quatro canções que, com fonógrafo, colheu da índia tapirapé encontrada por êle numa aldeia karajá. Dá, ainda, a notação da melodia de uma dessas canções (*ib.* fig. 14). Afirmando (*ib.* 65) que os Tapirapé costumam cantar em "voz muito baixa" e que esta maneira de cantar foi observada por êle, também, entre os Guajajára e por Azara entre os Guaraní, declara tratar-se de "um costume aparentemente próprio de tôdas as tribos da grande nação tupí-guaraní".

Às vêzes, os habitantes de Tampiitaua cantavam dando gritos bem mais agudos do que usualmente. Explicavam que se tratava da maneira de cantar dos Karajá e Kayapó. Por outro lado, porém, tanto no *kaó* como em canções de *anchynga*, certos cantores chegavam a berrar. Durante o dia, mesmo quando ninguém cantava, a aldeia não ficava silenciosa; as gargalhadas e os gritos para se chamarem ouviam-se ao longe.

Enquanto o *kaó* sempre é uma dança-canto coletiva, a palavra *manangká* abrange canções dançadas por grupos menores ou por um dançarino só, como as dos *anchynga*, e canções individuais sem dança, como a cantilena da mãe para a criança de peito. *a-manangká* é: "eu canto", *ere-manangká:* "tu cantas". Referindo-se à melodia e ao texto, os Tapirapé chamaram as canções do Rev. Frederico Kegel *Pederico manangká*, as minhas, *Dotó manangká*, as suas, *Tapirapé manangká*. Segundo Karl von den Steinen (*2* 315), a palavra tupí *marakú* que costuma ser traduzida por "chocalho", significa em kamayurá o canto acompanhado de chocalho. Max Schmidt (*2* 447), no seu vocabulário kamayurá, traduz *marakú* pelo verbo "cantar". Karl von den Steinen (*2* 326 e 539) observa que o chocalho de cabaça, o maracá no vernáculo brasileiro, é *kamitü* em kamayurá. Como também em tapirapé êste instrumento não é chamado *manangká*, mas *yampú* (o som do maracá, no guaraní de Montoya) ou *kanuana* (o trovão), é de se supor que os têrmos kamayurá e tapirapé para "cantar" constituem designativo genuìnamente tupí para a música vocal.

Outro problema surge quando von den Steinen (*ib.*) afirma significar *marakú* (ou *maráka*) em kamayurá não sòmente canto, mas também dança. Em tapirapé, "eu danço" é *am-puraháy*, e "tu danças" *ere-puraháy*, correspondendo êste verbo ao "Dançar — Puracy" no nheêngatú de Stradelli (165). Montoya (*2* I 134), porém, dá "*Cantar*, Aporaheĩ, ta. *v.*

poraheí". O fato de a maioria dos cantos ser inseparàvelmente unida a danças pode explicar esta ampliação de significado. Também em taulipáng, "dança" e "canto em geral" são uma palavra só (Koch-Grünberg *2* IV 27).

Convém mencionar, ainda, o vocábulo tapirapé *chypaua*, designação específica do solo cantado, ao passo que *manangká* é cantar em geral. Diziam *chypaua*, por exemplo, quando, na noite de 30 de julho de 1935, Kamananè, sentado na *takana* com o rosto voltado para a praça da aldeia onde dançavam os *anchynga chankuí* e *iranchá*, cantava repetidas vêzes, com breves intervalos: *hä ä nómerichipómerichipó*. Era a palmeira buriti ou muriti (*murichí* em tapirapé) que estava cantando, segundo me explicaram os índios. Sentados em esteiras na praça, Vuatanamy e outros homens escutavam atenciosamente.

O capítulo sôbre a religião tratou de canto e dança nos ritos. Há danças em linha reta (Fots. 9, 10, 74, 75) e outras em círculo (Fots. 76, 77). Naquelas, os Tapirapé se colocam tanto um ao lado do outro como também um atrás do outro, ao passo que nas danças circulares se dispõem sòmente um atrás do outro. Quando parodiavam a dança circular dos Kayapó (fot. 78), pulando um atrás do outro, acontecia que alguns se viravam, às vêzes, para aquêle que o seguia.

Formando fila um ao lado do outro, os Tapirapé dançam pisando no mesmo lugar ou também deslocando-se para diante e para trás. Estando,

FOTO 74 — Dança em linha reta (cf. fotos 9 e 10).

FOTO 75 — Fase da marcha em dança de linha reta.

porém, um atrás do outro, quer seja em círculo ou em linha reta, não ficam batendo pé no mesmo lugar, mas movimentam-se. Êste movimento, nas danças que vi, era sempre para a frente.

Dançando um ao lado do outro, os pares ou se abraçam ou não têm contato. Dançando um atrás do outro, nunca se tocam. O abraço consiste em um par pôr o braço nos ombros do outro e êste colocar o seu braço ao redor do quadril do primeiro ou nas suas costas até alcançar com a mão o ombro mais afastado. Também entre os Karajá, os pares dançantes se abraçam dêste modo. Podemos ver a mesma posição em danças dos Kobéua do rio Cuduiari fotografadas por Koch-Grünberg (*1* II figs. 97 e 98). Aliás, nem entre os Tapirapé nem em outras tribos, o abraço é usado nas danças de máscaras.

Entre os passos de dança tapirapé podemos distinguir os seguintes: 1) O mais comum, um leve bate-pé em que os pares, quando abraçados, batem no chão com o mesmo pé ao mesmo tempo, deslocando-se para a frente e para trás ou pisando sem sair do lugar. Na dança noturna do

kauihó-kaó realizada na *takana*, a metade dos pares batia no chão com o pé direito, e a outra, simultâneamente, com o pé esquerdo. Dobravam ligeiramente os joelhos e inclinavam o tronco para frente, postura essa muito comum nos bate-pés de numerosas tribos de índios. Vi, porém, em Tampiitaua muitas mulheres e crianças que, acompanhando os dançarinos, inclinavam o tronco para trás, jogando os antebraços e os joelhos para cima. — 2) A dança do meio-dia de 30 de junho começou com uma marcha vagarosa: doze homens, enfileirados, um atrás do outro, andavam lentamente e juntavam os pés depois de cada uma das grandes passadas. — 3) Na dança em tôrno do pote do *kauihó*, na noite de 1 de julho de 1935, havia um passo chamado *apyvaít* que consistia num movimento parecido com o afundo da esgrima. Colocavam o pé o mais possível para a frente, curvando ao máximo o joelho da mesma perna e estendendo simultâneamente o braço do mesmo lado, repetindo depois os mesmos movimentos com a outra perna e o outro braço. O pé que volta do "afundo", é colocado ao lado do outro num movimento semelhante ao "perfilar atrás" da esgrima. Durante o *apyvaít* não se obedecia, aparentemente, a nenhuma regra — enquanto uns movimentavam os membros de lado direito, outros o faziam de lado esquerdo. — 4) Dois dias depois dançavam cinco homens, um atrás do outro, em linha reta e em círculo, pulando simultâneamente sôbre um pé, e logo a seguir sôbre o outro, e parando só um instante em cada posição. Todos faziam os movimentos ao mesmo tempo e do mesmo lado. — 5) Enquanto todos os passos acima mencionados eram feitos para a frente ou para trás, havia também passos

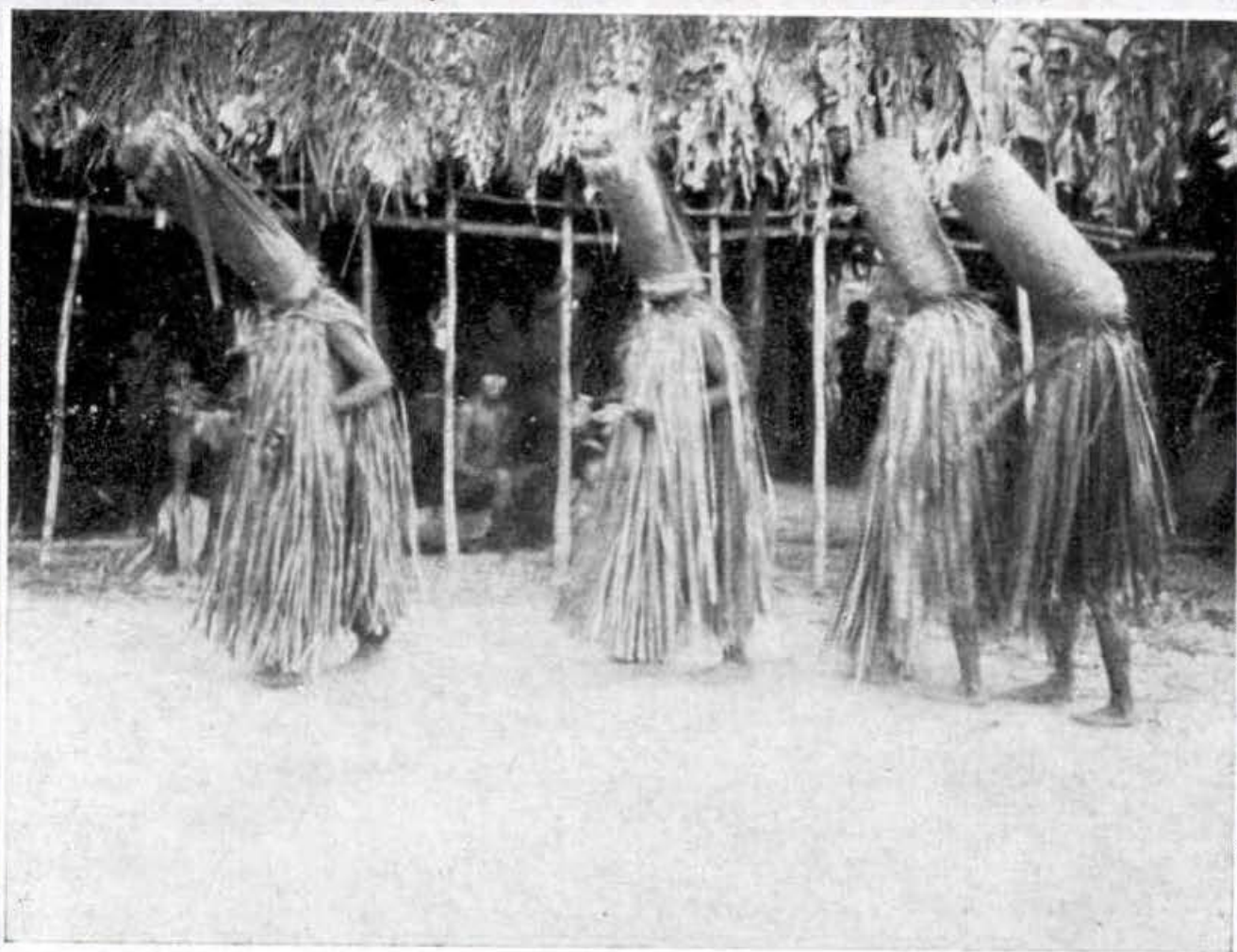



Foto 76 — Dança em círculo

dados para os lados. Quando as máscaras de *chankuí* dançavam defronte a uma casa, freqüentemente faziam um ou dois passos para a direita e depois outros tantos para a esquerda. — 6) A paródia da dança circular kayapó consistia em pulos grotescos de uma perna para a outra, sem regra e simetria, virando-se os participantes para a frente e para trás e pulando em ambas as direções (cf. cap. IV).

Esta imitação burlesca, aliás, focalizava aspectos típicos, como mostra a seguinte descrição de uma dança noturna dos Kayapó do Arraias vista em maio de 1911 pelo missionário dominicano Marie H. Tapie (274): "Hommes et femmes alternant se mettent à la file indienne à une distance d'environ cinquante centimètres et, décrivant une circonférence plus ou moins grande, selon le nombre des partenaires, la ronde commence. A un mouvement saccadé des coudes et de l'avant-bras venant battre les flancs, succède un vigoureux coup de pied frappant le sol en cadence. Ici, nul instrument de musique, pas même un simple tam-tam. Chaque danseur est son propre musicien, et tous ensemble exécutent un chant qui n'a rien d'harmonieux. Ce sont plutôt des cris stridents ou des hurlements plaintifs qu'un vrai chant. Le mouvement, d'abord assez lent, va s'accélérant peu à peu, jusqu'à devenir à la fin une ronde infernale à donner le vertige."

Tal aceleração progressiva aparece também na dança em tôrno do pote do *kauihó* a qual, porém, se distingue da dança kayapó tanto pelos passos como pelo movimento não circular e sim convergente para aquêle grande vaso. A maioria das danças que vi em Tampiitaua, é, porém, caracterizada por um ritmo lento e repetido o que corresponde à índole geralmente comedida da tribo.

Naturalmente, o ritmo é relacionado também ao significado da dança. É verdade que êste raras vêzes se evidencia por inteiro, pois certas danças são acompanhadas de cantos numa língua incompreensível por ser arcaica ou completamente estranha, outras só de gritos inarticulados e ainda outras são silenciosas, com exceção do ruído produzido pela batida dos pés.

Foto 77 — Continuação da dança em círculo (fot. 76).

Foto 78 — Parodiando "dança kayapó".

A maioria das danças só pode ser explicada pela mitologia. A referida imitação burlesca da dança kayapó, porém, era parte duma representação de um suposto ataque a vinte Tapirapé que não voltaram de uma caçada, fato êsse que revela o significado daquela paródia e, com isso, a sua natureza de desabafo. Aliás, a representação de um acontecimento impressionante por meio de dança de máscaras aparece também entre os Karajá, pois Wilhelm Kissenberth (*2* 40) menciona uma referente a um assalto que êstes índios fizeram contra os Tapirapé.

A participação das mulheres depende do significado da dança. Elas nunca tomam parte nas danças de máscaras, isto é, nas dos espíritos.

Hans Staden mostra em duas xilogravuras como os Tupinambá dançam em redor dos prisioneiros e noutra, como êles dançam em tôrno do tacape pendurado que serve para executar o cativo. Formam sempre círculos nos quais ficam um ao lado do outro com o rosto voltado para o centro.

Sôbre os mesmos índios informa Fernão Cardim (175-176): "... logo de pequeninos os ensinão os pais a bailar e cantar e os seus bailos não são differenças de mudança, mas é um continuo bater de pés estando quedos, ou andando ao redor e meneando o corpo e cabeça, e tudo fazem por tal compasso, com tanta serenidade, ao som de um cascavel feito ao modo dos que usão os meninos em Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou umas certas sementes de que tambem fazem muito boas contas, e assim bailão cantando juntamente, porque não fazem uma cousa sem outra, e têm tal compasso e ordem, que às vezes cem homens bailando e cantando em carreira, enfiados uns detraz dos outros, acabão todos juntamente uma pancada, como se estivessem todos em um lugar ... As mulheres bailão juntamente com os homens, e fazem com os braços e corpo grandes gatimanhas e momos, principalmente quando bailão sós."

Pode-se deduzir, dessas notícias, que os Tupinambá se pareciam com os Tapirapé por executarem bate-pés e danças circulares e pelos movimentos muito mais vivos das mulheres, em relação aos dos homens.

Pelo pouco que foi publicado acêrca das danças dos Tupí modernos, os Xipáya e Kuruáya parecem-se mais com os Tapirapé, a êsse respeito, do que as outras tribos daquela família. Emilie Snethlage (*1* 622-623) escreve com referência àquelas duas tribos do médio Xingu:

"Vi, pelo menos, quinze diferentes danças, tôdas com nomes de animais, a saber: anta, onça, guariba, maracanã, cobra etc. ... Disseram-me os nomes em português. Cada dança tinha o seu canto peculiar que consistia em inúmeras repetições de uma ou duas pequenas estrofes ... Em muitas, a imitação da voz do animal tinha grande importância. Os homens ora se seguravam em fila ou par na mão ou no ombro — nas danças de fila, duas filas costumavam enfrentar-se — ora cada um dançava isoladamente, ou (na dança do guariba) dois parceiros dançavam um em frente do outro ... Dois movimentos se repetiam em tôdas as danças: um pulo com ambas as pernas ao mesmo tempo, ficando um pé diante do outro, e um passo para frente, batendo fortemente o pé para marcar o compasso. Tôdas as danças eram caracterizadas pelo ritmo muito acentuado dos movimentos e do canto. Também algumas moças participaram das danças: mas dançaram separadamente, ou emparelhadas ou numa fila atrás dos homens."

As danças dos Tembé descritas por Dodt (196-199) não têm semelhança com as que vi em Tampiitaua. Diferentes destas são também as dos Apapokúva-Guaraní, descritas por Nimuendajú (*1* 310-311, 346-349 e figs. 2-4), e as dos Juruna, Auetö (Awetí) e Kamayurá descritas por von den Steinen (*1* 266-267; *2* 313 e 324). Talvez um estudo coreográfico especializado revelaria, ainda, analogias, pelo menos entre as tribos do alto Xingu e os Tapirapé.

Em *S. P. I.* 1953 vê-se a fotografia de uma dança circular dos Kubenkranken-Kayapó, que difere das danças circulares que observei entre os Tapirapé: Os dançarinos colocam-se um ao lado do outro, mas abraçam-se lembrando as danças em linha reta dos habitantes de Tampiitaua. Nas danças kayapó em linha reta representadas em Dreyfus (figs. 19-22), não há abraço, mas posturas bem diferentes das dos Tapirapé.

Na capa do livro de Lincoln de Souza está reproduzida a fotografia de uma dança circular dos Akué-Xavánte: dançam um ao lado do outro, de mãos dadas, de maneira assim *sui generis*, em vez de se abraçarem (cf. também Maybury-Lewis *5* 128 e prancha VIII).

As danças que vi em Leopoldina, no dia 30 de junho de 1947, entre Karajá em parte provenientes da aldeia de São José e, em parte, de Santa Isabel, eram em linha reta e em círculos, não tendo, aparentemente, caráter religioso. Os homens e meninos ataram na testa uma tira de fôlha de babaçú, cantando alegremente e marcando o fim de cada canto com um grito em falsete. Cantaram também burlescamente, acentuando excessivamente o compasso. Chamavam a isso "canção de Tapirapé" andando e se abraçando como êstes índios. Aliás, vi freqüentemente os meninos de Santa Isabel dançarem enlaçados aos pares ou em fila, como os Tapirapé, e como êstes dando passos para frente e para trás, com os joelhos meio dobrados. Outrossim, nesta aldeia da ilha do Bananal, pude observar em julho e agôsto de 1947, tôda a rapaziada dedicar-se à aprendizagem das danças de máscaras. Os meninos menores tinham a cabeça coberta com pedaços de fôlha de buriti atados nos talos e enfeitados na extremidade

com uma pena. Com êste substituto da máscara dos adultos dançavam ao redor das casas. Os adolescentes já dançavam com máscaras verdadeiras. Movimentavam-se exclusivamente em dois caminhos existentes entre a casa de máscaras e a fila das casas de família.

As diferenças principais entre as danças de máscaras que vi em Santa Isabel e as que observei em Tampiitaua são as seguintes: 1) As próprias máscaras karajá diferem das dos Tapirapé tanto pelo seu feitio e nome, como pelos espíritos representados e pela língua. 2) Os movimentos das máscaras karajá variam conforme o seu tipo e se distinguem, em grande parte, dos movimentos das máscaras tapirapé. 3) Outro aspecto característico das danças de máscaras karajá é a participação do sexo feminino o que não se dá entre os Tapirapé. Vi freqüentemente, em Santa Isabel, um par de môças e, às vêzes, uma só, indo dançar ao encontro do par de máscaras para acompanhá-lo dançando defronte, de modo que recuavam quando as máscaras avançavam, e dançavam para a frente quando estas retrocediam.

XV

Números e conceito do tempo

Números e contagem

PARA OS TAPIRAPÉ 1 (um) é *anchepé* (ou: *andiäpé*), 2 (dois) é *mukui* (ou: *mokui*), 3 (três) é *mapýt*(ou: *mapuýd*), 4 (quatro) é *cha-irú*. O número 5 (cinco), para êles já é *vuaitäpe*, isto é, "muitos", "todos", "inteiro".

Indicam *anchepé* (um) mostrando o polegar; *mukui* (dois) levantando o indicador e o médio; *mapýt* (três), apresentando êstes dois e o anular; *cha-irú* (quatro), erguendo êstes três e o dedo mínimo e separando os quatro dedos em dois pares, isto é, apartando o médio do anular e juntando êstes dois dedos aos outros. Ao dizerem *vuaitäpe* (muitos), os Tapirapé mostravam a mão estendida. Teriam podido mostrar, também, ambas as mãos ou qualquer quantidade de dedos superior a cinco. *vuaitäpe* não é sinônimo de *pa*, "mão", e os citados números não têm nada que ver com os nomes dos dedos que os representam.

Ainda que não haja têrmos específicos para indicar quantidades superiores a 4, tais quantidades podem ser designadas mostrando o número (mais ou menos) correspondente de dedos. Os Tapirapé contam, então, de uma das duas maneiras seguintes: Adicionam tantas vêzes dois a, dois até alcançar o número a ser determinado, isto é, dizendo cada vez *mimukui*, mostram, primeiro, o dedo mínimo e o anular da mão direita (=2), acrescentam, depois, o médio e o indicador da mesma mão (=4); depois os dois polegares (=6), depois o indicador e o médio da mão esquerda (=8), depois o anular e o dedo mínimo desta mão (=10). A outra maneira de contar começa, também, dizendo-se *mimukui* mostrando o dedo mínimo e o anular da mão direita (=2); continua-se dizendo *mimukui* com o médio e o indicador da mesma mão (=4); passa-se, então, a dizer *inga anchepé* exibindo, junto com os quatro dedos mencionados, o polegar desta mão (=5); na mesma seqüência e com os mesmos dizeres entram em função, depois, os dedos da mão esquerda. Em ambas as operações, se não bastam os dedos das mãos, o contador, estando sentado num tronco de árvore ou deitado na rêde, usa os dedos dos pés em seqüência análoga à dos dedos das mãos, tocando-os com um dêstes.

Também os Karajá, segundo Krause (*2* 339), "contam pelas mãos e pelos pés, começando com o polegar da mão direita, passando, depois,

para a mão esquerda e tratando do mesmo modo os pés." A respeito da tribo tupí dos Parintintín escreve Nimuendajú (*4* 240): "Qualquer quantia superior a dois, êles só sabiam explicar mostrando um número aproximadamente igual de dedos das mãos e dos pés." Referindo-se aos Tupí com que os jesuítas do século XVII estiveram em contato, observa Simão de Vasconcellos (pág. LXXVI): "... nem sabem contar mais que até quatro: os demais numeros notão pelos dedos das mãos e pés." Karl von den Steinen (*2* 405) observa no tocante aos xinguanos que visitou: "Tôdas as tribos contavam, primeiro, pelos dedos de ambas as mãos e, depois, pelos dedos de ambos os pés. Exceto os Bakairí, começavam com o polegar da mão direita, contavam pelos dedos até 5, passavam para o polegar da mão esquerda contando nela até 10 e repetiam o processo exatamente da mesma maneira nos pés."

NUMERAIS EM LÍNGUAS TUPÍ

	1	2	3	4
tapirapé	anchepé (andiäpé)	mukui (mokui)	mapýt (mapuýd)	cha-irú
Steinen (*2*): kamayurá	yepete	mokói	moapüt	monyoiru
Steinen (*2*): auetö	mayapete	monkói	munitárüka	monkói monkói imput
Montoya (*2*)	peteĩ'	môcôĩ	mbohapĭ	ỹrûndi
Hoeller: guarayo	ñepeĩ	yunio, ñunio	mbozapì	irungatu
Nimuendajú (*4*): parintintín	oyipé	mokóĩ		
Stradelli	iepé	mocoîn, mucoîn	musapire	irundi
Anchieta (*1*)	oiepê	mocói	moçapîr	oyoirundîc
Voc. na Lingua Brasilica	oiepe	mocõy	moçapir	oioyrũdigc
Dic. Brasiliano	iipê, ojepê	mocói	moçapyr	

A palavra kamayurá *moapüt*, tão parecida com o correspondente numeral tapirapé, compõe-se, na opinião de von den Steinen (*2* 416), da partícula causativa *mo* e do substantivo *apüt*, "ápice". Êste etimologismo leva o mesmo autor (*ib.* 416-417) a escrever: "O dedo mais alto, ou dedo-ápice, é o dedo médio que marca o '3' ", isto é, no referido método xinguano de contar que começa com o polegar da mão direita.

Quanto a *irú* no numeral 4, convém mencionar que, segundo Montoya (*2* II 178v), Ỹrûndĭ (Ĭrûndĭ, Ỹrûnçĭ) é composto de "ỹrû, *compañero, y de* cĭ, *par o distributivo*". "Companheiro" é em Stradelli (153) "Irumuara", e no *Vocabulario na Lingua Brasilica* (159) "Yrũ".

O conceito do tempo

Ao tratar das constelações conhecidas pelos Tapirapé, Wagley (*6* 256-257) observa: "The Pleiades are important calendrically. They are watched anxiously and impatiently as the rains diminish, and their

disappearence over the western horizon in May signals the end of the rains. This is the time for the largest ceremonial of the year which marks the beginning of the dry season and the harvest. Similarly, the position of the Pleiades is noted to date the many ceremonies of the heavy rainy period (November to April). One shaman had visited the Pleiades, and they, too, can be counted upon as a familiar power."

Essa constelação, vulgarmente conhecida por Sete-estrêlo, servindo de marcador de tempo entre inúmeros povos do Velho e do Nôvo Mundo, levou etnólogos a falar em "ano pleiadar". Karl von den Steinen (*3*), baseado, principalmente, em material lingüístico, estudou o assunto com referência aos Karaíb, Aruak e Tupí. Às suas observações acêrca dêstes últimos acrescentamos que o anônimo do *Vocabulario na Lingua Brasilica* (103) traduz "Anno" tanto pela palavra "Roig", que significa frio (*ib.* 243), como pelo vocábulo "Ceixû", designação das plêiades. No mesmo século em que foi datado o manuscrito daquele *Vocabulario*, isto é, no século XVII, Simão de Vasconcellos (pág. LXXVI) relata que os Tupí do litoral notavam "os annos da vida pelos frutos das arvores que chamão acajús, ou pelo Sette-estrello, que nasce em Maio, a que chamão Ceixú". Esta informação do cronista jesuíta é confirmada pelo anônimo do *Diccionario Brasiliano* (158). Valioso complemento ao artigo de von den Steinen sôbre o papel das plêiades em culturas indígenas sul-americanas são as considerações de Lévi-Strauss (*4* 222-231, 246-252) a respeito.

Menciona Krause (*2* 339) que os Karajá "contam o ano de um baixar das águas até o outro." Parecem-se, portanto, aos Tapirapé na importância especial que dão ao fim da época pluviosa, o que significa o aparecimento de alimentos de tôda espécie.

Os citados vocabulários de tupí antigo dão a palavra "mês" como sinônimo de "lua", referindo-se, com isso, aparentemente, à duração do movimento sinódico, isto é, ao "mês lunar". Evidentemente, o número dos dias do mês, como também o número dos meses do ano, não é computado entre povos que não contam além de 4. Por outro lado, os Tapirapé conhecem a periodicidade da lua, tendo têrmos especiais para suas fases.

Não ignoram, tampouco, a sucessão de dias e noites. Mas não têm palavras que indiquem êstes dois períodos como uma unidade de vinte e quatro horas. O vocábulo tapirapé *ana* designa, exclusivamente, o espaço que medeia entre o nascer e o pôr-do-sol, em oposição às trevas da noite. Corresponde a "Ara" (*Vocabulario na Lingua Brasilica* 190), "A'ra" (*Diccionario Brasiliano* 78), "Ara" (Montoya *2* I 221) e "A'ra" (Stradelli 180).

Significam os vocábulos tapirapé *kanók* (*kanúk*) o anoitecer, a tarde do dia; *ypytún* (*ypytuna*) a noite escura e sem lua; *chahy eny* (*chahy any*) a noite com lua, o luar. Correspondem a "Caarú, Pỹtũ, Yacĩ eí" em Montoya (*2* II 84v, 302/296, 185), "Caárúca, Pytúna, Yacy rendy" no *Diccionario Brasiliano* (214, 281, 239), "Caruca, Putuna (Pigtun), Iacigendig" no *Vocabulario na Lingua Brasilica* (401, 310, 280), "Caáruca, Pituna, Yacy-randí" em Stradelli (388, 610, 714).

Ao vocábulo tapirapé *kaém*, madrugada, corresponde "Coê'" em Montoya (*2* II 96v), "Coéma" no Diccionario Brasiliano (225) e em Stradelli (420), "Coamutu" no *Vocabulario na Lingua Brasilica* (283).

As palavras *kanók* e *kaém* eram usadas, ademais, para localizar o este e o oeste.

Os Tapirapé designavam o meio-dia, dizendo *achavuapít*. Montoya (*2* I 365) e o *Diccionario Brasiliano* (167) dizem "Açayê", o *Vocabulario na Lingua Brasilica* (292) "Açajê". Stradelli (627) dá "Pytera — Meio, centro".

Em geral, porém, o tempo do dia era marcado, em Tampiitaua, estendendo-se a mão em direção da posição que o sol tinha ocupado, ocupava ou ia ocupar no momento a ser determinado. Vi os Karajá proceder da mesma maneira (cf., também, Krause *2* 339).

Segundo os meus informantes tapirapé, "hoje" é *yn*; "amanhã" é *ancheivé*; "ontem" é designado pelo número *anchepé*: 1, e "anteontem" por *mokóimi*: 2. Montoya (*2* I 392) dá "Âng" para "hoje" ("*Oy, todo el dia no passado*, Âng ára"). Ouvi os Karajá dizer, em português: "dormir dois", para designar "depois de amanhã".

Entre os Tapirapé, a exata e numérica indicação do tempo de um acontecimento passado irá, raramente, além de *mokóimi*, "anteontem", pois, em geral, não contam até *mapýt*: 3, preferindo dizer: *vuaitäpe*, "muito" (em quantidade), ou: *mo* (*mu*), "longe" (designando essa palavra grande distância tanto no tempo como no espaço e estando aparentada, talvez, com "Mômbïrï", "lexos", de Montoya *2* II 225). Semelhante inexatidão encontramos em referências ao futuro, dizendo os Tapirapé, freqüentemente, *ancheịvé*, "amanhã", ao pensarem num tempo depois do dia seguinte.

XVI

Estado de saúde

A POUCA DURAÇÃO da vida do índio Tapirapé foi demonstrada ao tratarmos da demografia (cap. V). A que atribuí-la? As perdas culturais, manifestas, especialmente, na mitologia e organização social, não pareciam ter afetado a alegria de viver. Mesmo quando uma nuvem de angústia vinha ameaçá-la, não tardava o reaparecimento de rostos risonhos.

A índole pacífica não excluia a coragem. Yves d'Évreux (21) escreve a respeito dos Tupinambá: "Et combien qu'ils soient naturellemēt peureux & craintifs, si est-ce que quād ils sont eschauffez au combat, ils demeurent fermes iusques à ce qu'ils n'ayent plus d'armes, & lors ils se seruēt des dents et des ongles contre leurs ennemis."

Mutatis mutandis, esta descrição era, em 1935, aplicável aos Tapirapé nos encontros com a onça, a maior fera da região. Mas em 1947, por ocasião do ataque dos Kayapó, surgiram naquela tribo também exemplos de valor guerreiro. Valentim Gomes, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, escreveu-me que, então, Tanupanchoa-Kamanané, o homem mais velho da aldeia, tinha nela permanecido com mulheres e crianças, enquanto todos os outros habitantes masculinos estavam numa excursão de pescaria. Resistiu êste ancião tapirapé "até ao momento em que os assaltantes atearam fogo por meio de flechas enflamadas na casa que o capitão havia entrincheirado. Obrigaram assim o heroico defensor partir do incendio, forçado atravessar o pateo do arraial cercado; ali ainda desfechou golpes mortaes, mas vencido pelo número, conseguio no entanto escapar." (carta de 10.11.47). Esta façanha não foi a única. Informaram-me que Panchaí-Vuatanamy, quando soube do ocorrido, empreendeu sòzinho a perseguição contra os inimigos, fazendo longas caminhadas até ter sido atingido por um tiro na perna.

Aliás, as jornadas de quarenta a cinqüenta quilômetros pela mata e pelo campo que os Tapirapé costumavam fazer em companhia de mulheres e crianças sem que alguém se cansasse demasiadamente, como também as noitadas dançantes desta tribo, são provas de fôrça vital.

A pouca duração da sua vida, apesar dessa boa disposição psicossomática, deve ter resultado, essencialmente, da própria cultura tapirapé e isso já antes do contato pernicioso com os brancos, embora as doenças trazidas por êstes tenham aumentado a mortalidade. As causas culturais do rápido desgaste são múltiplas: a maneira de dormir, de comer,

de tratar feridas e enfermidades, de defender-se contra o mau tempo, a imundície e os insetos. Não cheguei a perceber se e em que medida atuam nesse sentido também as aflições produzidas pelas ameaças de espíritos e tribos hostis, por intrigas dentro do grupo local e por brigas conjugais.

Dormir para o Tapirapé era ficar encolhido na pequena rêde que mal dava para um e tinha de agüentar dois: cônjuge ou filho. O foguinho embaixo dessa gente nua, fazendo-lhes as vêzes do cobertor, alternadamente se animava um pouco e amortecia. Sua fumaça não conseguia afugentar os mosquitos, mas tornava ainda menos respirável o ar viciado por gases, arrotos e urina naquele trançado fechado que era a casa. Em tôda parte gemidos dos que sofriam com os movimentos do parceiro da rêde, com as picadas dos insetos, com a repentina sensação de frio ou calor produzida pela irregularidade do aquecimento.

Comer para o Tapirapé era meter as mãos não lavadas na panela comum ou levar o peixe assado diretamente da brasa para a bôca. Engoliam comida e bebida (cauí) em estado muito quente, só raramente sentindo necessidade de resfriá-las pelo sôpro.

Tratar dermatose para o Tapirapé era aproximar a parte pruriginosa do corpo, o mais possível, do fogo. Homens, mulheres e crianças colocavam, então, as nádegas dolorosamente perto das labaredas. O paciente referia-se à sua doença dizendo, com o possessivo da primeira pessoa: *che-pirahyva.* Stradelli (286) dá "Pelle-Pirera"; Montoya (*2* I 409): "*Pellejo,* Mbí: Pí"; (*ib.* II 271v): "Piraí, *lepra*". A dermatose que, em 1935, observei e, também, peguei, apresentava, como a urticária, elevações da pele (Fot. 10) que não continham líquido purulento, mas provocavam forte comichão e sensação de febre. Distinguia-se desta doença que, geralmente, dura algumas horas ou poucos dias, por durar duas semanas em mim e meses nos Tapirapé. Aliás, atacava todos com exceção dos meus companheiros Rev. Kegel e Daniel que não dormiam como eu com os índios na aldeia e cuja pele não estava sendo tão freqüentemente apalpada por êles como a minha. Quando nesta surgiram os primeiros sinais da dermatose, chamei-os de picadas de pulgas, pois, como a erupção da urticária, eram parecidos com estas. É que considerei a grande possibilidade de índios responsabilizarem o visitante pelo surto duma doença que êle apanha entre êles ou, pelo menos, detestarem o forasteiro contagiado. Assim, os Tapirapé, ao descobrirem, por ocasião do banho, novas manchas vermelhas na minha pele branca, falavam cortêsmente em pulga.

Entre os índios, a dermatose chegava a cobrir o corpo inteiro. Quanto a mim, ela apareceu, primeiro, nos antebraços e em ambos os lados do pescoço, passou de lá para o peito e baixo ventre, e de lá espalhou-se para os lados internos dos braços inteiros onde permaneceu mais tempo. Ao transpirar, o prurido se tornava tão insuportável que calafrios corriam sôbre o corpo. Os índios pareciam ter sensação semelhante, pois coçando-se gemendo diziam: *che ray,* "eu frio" — (Montoya *2* I 285: "Roï"; Stradelli 215: "Roîn") — expressão que costumavam usar, também, no ataque de malária. Êles tinham abscessos (*hova*) com crostas purulentas,

nos sovacos provocados pela coçadura e nos jarrêtes pela fricção das joelheiras (*tamankurá*). A dermatose manifestou-se em mim quando fazia três semanas que eu estava em Tampiitaua. Desapareceu quase ao mesmo tempo em que cessou na maior parte dos habitantes da aldeia. Durante um a dois dias ficaram-me na pele minúsculas cicatrizes escuras.

Quando, em 1947, voltei a Tampiitaua em companhia do Dr. Haroldo Cândido de Oliveira, êste médico não encontrou nada mais da referida doença para o lado da pele dos Tapirapé. Alguns dêles, interrogados a respeito, nem pareciam lembrar-se dela. Digno de nota é o fato de que, então, não vimos tampouco as baratas que, doze anos antes, tinham sido imensa praga em tôdas as casas.

O que, porém, não tinha desaparecido era a verminose. O dr. Oliveira verificou 4 casos em homens e 4 em mulheres, mas observa a respeito: "O diagnóstico nada tem de preciso, e baseia-se exclusivamente em sinais indiretos, como no volume excessivo do ventre, anemia, sinais de irritação cólica, etc." Quanto a mim, peguei, durante a minha primeira visita a Tampiitaua, ancilóstomo e outros vermes intestinais. A medida em que os Tapirapé reconhecem a importância do verme como causador de doenças evidencia-se pelo papel a êle atribuído na etiologia mítica, isto é, o do verme (*ävaí*) como projétil atirado pelo dedão do *panché* mau (cf. cap. XIII).

Nunca peguei malária, apesar de ter dado a inúmeros anófeles oportunidade de me picar. Embora o tempo que, em 1935, passei na aldeia, tenha sido sem chuva, êstes transmissores da moléstia não acabaram e muitos habitantes sofreram desta febre intermitente que chamaram *tangkova* (*tangkú*: quente; Montoya *2* I 130: Calor: *Hacú*; Stradelli 306: Quente: *Sacú*; 209: Febre: *Tacua*). No segundo mês da nossa estada, também o Rev. Kegel teve ataques diários apesar da profilaxia com quinina e uso de mosquiteiro.

Em 1947, o Dr. Haroldo Cândido de Oliveira examinou pela palpação do ventre o baço de 59 habitantes de Tampiitaua e da mulher tapirapé que encontramos em Pôrto Velho. Verificou "altíssima endemicidade da malária". Teve êste eminente malariologista do D. N. S. P. a bondade de me escrever a respeito o que segue:

"Note-se que os exames foram praticados em julho, isto é, em pleno período inter-epidêmico; num período epidêmico a situação seria, ainda, mais grave. Na classificação dos diversos graus da esplenomegalia adotou-se a classificação de Boyd. Levando-se em conta êste dado, a população de Tampiitaua poderá ser assim distribuida por classes de idade:

IDADES		-1	1-4	5-9	10-14	15-19	20 +
Baço	1	0	1	—	1	6	2
	2	0	2	—	2	—	2
	3	0	3	1	—	—	4
	4	0	1	2	1	1	10
Total.....		0	7	3	4	7	18
Exames ..		0	8	3	7	12	30
% +			87,5	100,0	57,1	58,3	60,0

A esplenomegalia é, como se vê acima, muito elevada em todos os grupos etários, atingindo a 100 % no de 5-9 anos.

O índice esplênico geral pode ser assim calculado:

$$I.\ E. = \frac{\text{Total de baços aumentados} \times 100}{\text{População examinada}} = \frac{39 \times 100}{60} = \frac{3\,900}{60} = 65\ \%$$

De acôrdo com a classificação da Comissão Central Indiana de Malária na interpretação dos valôres do índice esplênico podemos adotar o seguinte critério:

até 10 — baixa endemicidade
de 10 a 25 — média
de 25 a 60 — alta
mais de 60 — hiperendemicidade.

Tampiitaua, com seus 65 %, deve, pois, ser considerada uma zona hiperendêmica.

A determinação do índice esplênico no grupo dos menores de 15 anos, mais expressivo do que o índice geral pois, segundo as antigas observações de Ross, as crianças reagem mais do que os adultos, em condições iguais de infecção, ainda será mais expressiva.

Eis a esplenomegalia comparativamente determinada nesses dois grupos etários:

	- 15 a.	+ 15 a.
N.º de exames.	18	42
com esplenomegalia.......	14	25
%	77,77	59,52

A esplenomegalia predomina francamente no grupo dos menores de 15 anos, o que indica alta endemicidade, atingindo a 77,77 %, percentagem francamente hiperendêmica!

Nos maiores de 15 anos o índice esplênico também se apresenta muito elevado (59,52), o que está de acôrdo com o que foi observado por Schüffner nas Índias Neerlandesas, em distritos 'where the malarial endemy can hardly be surpassed'. Gerlach, em 1935, trabalhando na mesma região, observou os mesmos fatos, comprobatórios de alta endemicidade; quando a endemicidade decaía, o índice esplênico baixava, conservando-se, porém, mais elevado entre as crianças do que entre os adultos. Kligler, Shapiro e Weitman, trabalhando em localidades diferentes, têm verificações semelhantes às de Schüffner de índice esplênico elevado entre os adultos, quando alta a endemicidade (*apud* João de Barros Barreto: *Malária — Doutrina e prática*, pag. 143).

O estudo direto da esplenomegalia vai comprovar a alta endemicidade palustre.

Para a determinação dos diferentes índices da esplenomegalia teremos de começar tabulando os diversos graus obtidos:

Baços	*N.º de casos*
0	21 — 0
1	10 — 10
2	6 — 12
3	8 — 24
4	15 — 60
	60 106

Com êsses dados poderemos obter três outros índices: o baço médio, o baço médio aumentado e o índice esplenométrico de Parrot.

O *baço médio* dá-nos uma idéia do grau da esplenomegalia existente:

$$\text{Baço médio} = \frac{\text{aumento dos baços}}{\text{pop. examinada}} = \frac{106}{60} = 1,76.$$

O *baço médio aumentado* (Ross) dá-nos a quota média de malária existente na comunidade, 'the average amount of illness caused by malaria in the community' (Ross *apud* Barros Barreto: *o. c.*, pág. 129).

$$\text{Baço médio aumentado} = \frac{\text{aumento dos baços}}{\text{n.º de pessoas com baço aumentado}} = \frac{106}{39} = 2,7 \ (!)$$

É um valor altíssimo, pois em geral na interpretação dêsse índice obedece-se ao seguinte critério:

até 1 — baixa endemicidade
até 1,50 — média
até 1,90 — alta
2,7 indica, pois, zona hiperendêmica.

O *índice esplenométrico de Parrot* reflete de modo preciso o grau de insalubridade e permite medir com exatidão as variações das endemias. Obtém-se êste índice multiplicando-se as cifras correspondentes ao índice esplênico e as correspondentes ao baço médio aumentado, dando-nos, assim, uma expressão dos dois em conjunto:

Índice esplenométrico de Parrot = IE × BMA = 65 × 2,7 = 175,5 - altíssimo!

Para alguns autores, a esplenomegalia não teria grande importância para o reconhecimento da malária, doença atual, presente, podendo apenas indicar ter havido contaminação malárica em épocas anteriores. Stephens e Christopher, no seu clássico livro *Étude pratique du paludisme et des parasites du sang* (trad. francesa de Sergent, Paris 1906, pág. 237), chegaram mesmo a estabelecer que depois dos dez anos o número de crianças com esplenomegalia ultrapassava consideràvelmente o número de crianças parasitadas, princípio pouco rigoroso e extremamente variável nas zonas de alto índice endêmico (Genserico de Souza Pinto: *Estudos sôbre a Malária*, Rio de Janeiro 1930, pág. 57). Os estudos de Schüffner, Gerlach, Kligler, Shapiro, Weitman, acima referidos, demonstram haver relação estreita entre a esplenomegalia e a malária atual. Darling, em estudos na Georgia, 'enaltecendo o valor do índice esplênico, como meio sensível e acurado de revelar a malária presente e recentemente contraída, evidenciou haver correlação entre o aumento do baço e o grau do índice plasmódico, a crescer com a esplenomegalia. Assim, em 126 indivíduos com baço palpável, 34 % positivos para plasmódios; 29 com baço 1 dedo abaixo do rebôrdo, 55 % positivos para plasmódios; 30 indivíduos com baço 2 dedos abaixo do rebôrdo, 60 % positivos para plasmódios; 23 indivíduos com baço a 3 dedos do rebôrdo, 69,5 % positivos para plasmódios (*apud* Barros Barreto: *o. c.*, pág. 130)."

Acrescenta o Dr. Haroldo Cândido de Oliveira aos dados acima citados a seguinte nota: "Depois do impaludismo devem ser mencionadas como um dos fatores que concorrem para a inferiorização biológica dos Tapirapé, as hérnias umbilicais, de que foram observados 11 casos, sendo 7 entre homens e 4 entre as mulheres. Note-se que as hérnias parece que se estão tornando mais freqüentes ùltimamente, pois dos 11 casos observados, 7 foram encontrados em menores de 15 anos, e só 4 nos maiores dessa idade."

O mesmo médico diagnosticou, ainda, a doença de Airuvitynga (24:52a), viúva de Urukumy, que encontramos prostrada na rêde, tossindo

constantemente: "Tratava-se de um caso de broncopneumonia, com focos esparsos em ambos os pulmões, em estado gravíssimo."

Não era sem razão que os Tapirapé, cada vez que entravam em contato com um branco, temiam contrair doença do aparelho respiratório. Bem viva estava, entre êles, a lembrança de gripes destruindo inúmeras vidas e afetando profundamente a cultura (cf. Wagley *2*). Durante as minhas visitas a Tampiitua não verifiquei catarros e resfriados, mas não tive dificuldade de obter os têrmos *amyva:* defluxo e muco, *anchima:* espirro, *oó:* tosse (Montoya *2* I 491: *uú*).

Kamairahó e sua mulher queixaram-se, freqüentemente, de *angkyngay*: dor de cabeça (Montoya *2* I 226: *Acângacĭ*, Stradelli 185: *Acangacy*), sendo *ay*: dor (Montoya *2* I 226: *Tacĭ*, Stradelli 184: *Sacy*). Kamairahó passou um dia inteiro sem comer e deitado na rêde declarando que lhe doíam cabeça e barriga. Como deu a entender que tinha prisão de ventre e pediu o meu auxílio, preparei-lhe com água uma solução de sal amargo. Sem hesitar engoliu o purgante desagradável, dizendo cortesmente: *chikangtú*, "que bom!" Atribuiu, depois, a dor de cabeça a um dente incisivo sôlto que, por razões estéticas, não queria deixar tirar. Apesar dos sofrimentos continuava sempre alegre e delicado. Mesmo ao regressar para casa durante a noite, depois do efeito do sal amargo, riu para mim dizendo: "Kaká grande!" Enumerava, então, uma dúzia de remédios tapirapé para dores de garganta, peito e ventre, consistindo em fôlhas, cortiças, frutas e cipós, os quais, porém, não pude identificar.

Três dias depois, Kamairahó ficou novamente na rêde queixando-se de dor de barriga: o efeito do sal amargo tinha-lhe aumentado o apetite tanto que comeu demais.

A dor de cabeça de Marăromyó, sua mulher, foi tratada xamanìsticamente pelo marido, como descrevi no capítulo XIII; mas esta cura não incluiu, ao final, o pedido de *maynga* ou *mayra*, remédio do branco, neste caso aspirina.

Aliás, nunca observei, nas numerosas curas executadas pelos quatro *panché* em 1935, o tratamento de um indivíduo masculino: eram só mulheres e meninas que precisavam do socorro mágico. Geralmente, suas queixas se referiam a perturbações do aparelho digestivo (cf. cap. XIII) e estas, não raras vêzes, eram provocadas por excesso de comer. Assim o caso de Ampitania que, depois de um dia com diarréia sangrenta, passava alegre o dia seguinte comendo sem parar e sem dieta, de modo que à noite estava novamente com dor de barriga precisando, como na noite anterior, a assistência de dois *panché*. Tornou a estar alegre no terceiro dia, levando, então, como remédio, um pedacinho de madeira fixado no umbigo tão chupado durante as curas xamânicas. Aliás, também os outros medicamentos tapirapé que vi empregar, eram só para uso externo. Contra as cólicas provocadas por mandioca ruim untavam-se tronco e braços com mingau de amendoim mastigado. Aquêle que sentia doer os pés e as pernas depois de longa caminhada sôbre solo duro, lhes aplicava fumaça de tabaco soprada diretamente sôbre a pele ou trazida a esta pelas mãos que a esfregavam.

Os Tapirapé não conheciam remédio contra *raniay* (Stradelli 184: *Sanhacy*), dor de dente. Muitos tinham dentes ruins apesar de estarem longe da velhice. O incisivo sôlto de Kamairahó faz pensar nas observações de Haroldo Cândido de Oliveira (*1* 174) referentes à influência do tembetá sôbre os dentes dos Karajá.

Ignorava-se em Tampiitaua também medicamento contra picada de cobra; o único recurso em tal caso era chupar o ponto picado.

Não sabiam tratar fratura de osso, e quando isso aconteceu por ocasião de uma visita anterior do Rev. Kegel, pediram-lhe socorro.

Extraíam espinhos com outro espinho maior, como observei também entre os Karajá. Durante o processo da extração, o paciente tapirapé misturava risadas com gemidos. Uma mulher tapirapé tirou um espinho do pé, pô-lo na bôca e o engoliu, como fazem com os insetos que pegam sugando o seu sangue. Homens e mulheres reagiam às dores da picada de mosquito ou da queimadura exclamando: *aky*. Quem sentia palpitar o próprio coração, dizia *che-totuka*.

Quanto ao asseio do corpo entre os Tapirapé, ambos os sexos mostravam grande diferença, havendo homens limpos e mulheres limpas como também sujos e sujas. Todos, porém, gostavam de tomar banho desde criança. Muitos enxaguavam a bôca e gargarejavam com a água em vez de tomá-la. A cata de piolhos de cabeça era serviço freqüente e gostosamente feito pelos pais e cônjuges. Menos vêzes vi alguém lavar a rêde-de-dormir, apesar da quantidade de piolhos que a infestam, de grande agressividade, pelo menos no tocante a mim.

O asseio da aldeia foi descrito no capítulo VII.

XVII

O visitante

Ao TRATARMOS do comportamento dos Tapirapé em suas relações com o forasteiro, serão descritos tanto os modos de me receber e certas maneiras de reagir a estímulos trazidos por mim no decorrer das minhas estadas em Tampiitaua nos anos de 1935 e 1947, como também usos ainda não mencionados que, sem serem provocados pròpriamente pela minha presença, foram por mim testemunhados.

O que logo chama a atenção é a hospitalidade realmente elaborada dêsses índios, e nisso lembram os Tupinambá, embora sejam tão diferentes dêles em outros aspectos, tais como a belicosidade (cf., por exemplo, Florestan Fernandes *3*).

Jean de Léry (279) conta como, ao visitar pela primeira vez um grupo local tupinambá, viu-se logo cercado de gente perguntando-lhe o nome; um lhe tirou o chapéu, pondo-o na própria cabeça, outro, a espada com o cinto, que cingiu ao corpo nu; e, assim, correram gritando pela aldeia. O francês, todo estonteado, já considerava perdidas suas coisas. "Mais comme l'experience m'a monstré plusieurs fois depuis, ce n'estoit que faute de sauoir leur maniere de faire: car faisant le mesme à tous ceux qui les visitent, & principalement à ceux qu'ils n'ont point encor veus: apres qu'ils se sont vn peu ainsi iouez des besongnes d'autruy, ils rapportent & rendent le tout à ceux à qui elles appartiennent" (*ibidem*).

Idêntica "maneira de fazer" na recepção do visitante encontrei, séculos depois, em Tampiitaua. Queriam saber o meu nome, usar o meu chapéu de palha e tomar minha arma. Eis um trecho do meu diário de 1935, continuando a descrição de viagem dada no primeiro capítulo: "Passamos a andar gritando. Às 12,45 quatro rapazes. Abraços. Tomam nossa bagagem. Marcha forçada com gritos. Exausto, mas não paro. Perto da aldeia nos dão paus por causa dos cães. À 1,10 aldeia. Muita gente e todos os cachorros vão ao nosso encontro. Nós nos dirigimos, primeiro, ao chefe principal. Homens e mulheres me apalpam, passam as mãos sôbre a pele branca do meu braço, examinam meus dedos e meus músculos. São especialmente as mulheres que pegam suavemente nos meus braços e nas minhas mãos e não as soltam por muito tempo, olhando-me, rindo, nos olhos enquanto estão sentadas na rêde ao lado dos maridos. Todo mundo me pergunta imediatamente pelo nome. Muitos me passam a mão pelo cabelo e um, notando o comêço da calvície, diz delicadamente: cabelo pequeno. Outro descobre na minha bôca a coroa de ouro e faz questão

em tocá-la com os dedos negros de jenipapo, etc.. Outro ainda tem necessidade de agarrar minha orelha, estranhando que o lóbulo não seja furado. Querem examinar tudo, o revólver também. Enquanto descarrego a arma para poder entregá-la, o meu chapéu cria asas e inicia longa migração de cabeça em cabeça. Muitos falam, todos riem e olham constantemente para mim, cheios de alegria. Meu companheiro Kegel não chama tanta atenção, pois todos já o conhecem de visitas anteriores. Também o nosso camarada Daniel desperta menos interêsse, pois a pele dêste nordestino tem quase a mesma tonalidade castanha da dos índios, e sua estatura é baixa, ao passo que o ideal entre êles é ser alto e branco.

"Levam-nos, agora, de uma casa para outra, e o chefe de cada uma nos oferece tanta comida que logo me parece impossível poder comer mais, mas, apesar disso, o dever de honrar a hospitalidade obriga-me a continuar ingerindo bananas aquecidas ou frias, grandes e pequenas, amendoim frio e quente, farinha crua e torrada, mingau mastigado de amendoim, milho ou mandioca (cauí), abóbora assada ou cozida, sementes de abóbora torradas, inhame e cará cozidos ou torrados, grandes favas verdes cozidas, sopa de mandioca quente com pequenas pimentas verdes e galinha, cana de açúcar, caroços de tucũ crus e torrados, peixe moqueado com caldo de mandioca.

"Quando tomo banho no córrego vizinho, todo mundo está presente: crianças, mulheres e homens estudam crìticamente as partes agora despidas do meu corpo e trocam opiniões a respeito. São sem cerimônia em tudo. Enquanto me lavo uma jovem mulher se acocora perto de mim e urina na presença de todos. Um homem faz o mesmo na mesma posição agachada. As mulheres gostam de me passar o seu dedo estendido ao redor do antebraço para medir a circunferência. Os rapazes se interessam pelos músculos entre o ombro e o cotovelo. Observam todos os meus movimentos. Cada vez que me levanto e não digo para onde pretendo ir, perguntam. Quando digo que vou evacuar, só as crianças me acompanham até atrás dos arbustos, a fim de defender-me dos cães, mas olham menos para êstes do que para mim. Ao regressar para o grupo dos adultos, uma mulher constata delicadamente: Defecaste. Quando entro na grande casa onde vou dormir, outra mulher diz: Chegaste. É a casa-dos-homens, onde minha rêde está armada. Estou cansadíssimo, mas até meia-noite me rodeiam os índios. Um rapaz quer deitar-se comigo na minha rêde. Uma jovem mãe com uma criança em um dos seios e um cãozinho noutro, senta-se ao meu lado num tronco de árvore, segura minha mão, acaricia-a muito suavemente e me fala baixinho bem perto do ouvido; não entendo as palavras, mas sinto sua doçura. A grande sensação são os meus fósforos: de repente, não há mais ninguém que não tenha de acender alguma coisa. Depois cheiram o fósforo queimado como costumam cheirar tudo que é estranho, e acham ruim, o que demonstram, acintosamente, cuspindo. Mais excitante ainda é a lanterna elétrica: todos têm de experimentá-la e de súbito um necessita dela para ir para trás dos arbustos. E enquanto mosquitos (*tanchió*) e mosquitinhos (*ií*) me picam, aparecem sempre novos interlocutores que repetem as mesmas perguntas: o meu nome, o nome de minha mulher, dos meus filhos, o tamanho dêles e outros pormenores."

Quando, ao raiar a madrugada, abri os olhos, já havia muita gente ao meu redor. Kamairahó estava ocupado em limpar cuidadosamente a minha bagagem da invasão de baratas (*anaoé*). Na medida em que continuava tomando conta de mim, afigurava-se êle cada vez mais como o principal da aldeia. Ouvindo-me queixar da praga noturna dos *ií*, convidou-me a deixar a casa-dos-homens para morar com êle. Aceitei e quando entrei na sua casa tornei-me alvo de outras atenções. Kamairahó mandou a mulher soprar o fogo para me iluminar o caminho; fêz-me guardar a lanterna para não ser amolado com pedidos; bastava eu pronunciar a palavra *y* e já me traziam água oferecendo-me sempre a maior de duas cabaças. Mulheres e crianças me envolviam em meiga confiança e me chamavam *dotoí*, adocicando assim com o sufixo diminutivo o título com que me tratavam os companheiros de viagem. Todo o ambiente é ternura. Ninguém grita com ninguém e mesmo os cães que ladram na minha passagem são ensinados discretamente a me respeitar. Em tôda parte encontro alegria e riso e quando me afasto um pouco da aldeia, escuto alegres gargalhadas ao longe.

A cortesia não era privativa de Kamairahó e de seu grupo residencial; manifestava-se, em diversas graduações, como um padrão de comportamento geral. Vuanomanchí, por exemplo, morador de outra casa e de aparência mais rude do que aquêle jeitoso líder-mor, traz-me a sua rêde quando me vê sentado num tronco de árvore; oferece-me um pauzinho para espetar as favas quentes que me deu; e como lavo freqüentemente as mãos, vai buscar para mim, depois de me ter regalado com peixinhos fritos, um prato com água, indicando a areia do solo para substituir o sabonete, êle que nem sequer se lava quando uma criança sentada no seu colo lhe urina sôbre as coxas.

Sinal de delicadeza também era o fato de nunca ninguém achar graça quando sucedia algo desagradável ao hóspede. Quando três cães dilaceraram uma toalha do Rev. Kegel, os Tapirapé não riram e nem caçoaram; ficaram muito agitados, zangados com os animais e com pena de nós. Note-se que costumavam rir quando um dêles caía e se machucava.

De súbito, porém, o amável tratamento dispensado ao visitante pode transformar-se radicalmente, quando surge a preocupação desesperada por causa de alguma doença. Eu já morava havia mais de cinco semanas na casa de Kamairahó quando Tataanchoa (38) adoeceu. Em geral, a menina de três anos dormia na rêde da mãe, Kuchamokoantinga (36), que, tendo abandonado o pai da criança, Maäyma (27), vivia maritalmente com Kamairá (29) na casa *b*. Quando o estado de Tataanchoa começou a inspirar cuidados, Manärií (22), sua avó materna, e Maäyma, levaram-na para a casa *a* onde moravam com Kamairahó, a fim de tomar conta dela. A menina piorou ràpidamente até o dia em que, ao amanhecer, se levantaram prantos ao redor de sua rêde. Mulheres de outras casas choravam em companhia das da nossa. Também um homem chorava: Maäyma, o pai (cf. cap. XI). Estava sentado na rêde, aos soluços, cobrindo o rosto com as mãos. Vivendo sem mulher, parecia ter dado à filhinha todo o carinho que havia nêle. Emagreceu, sempre taciturno e triste.

Sendo o pai da pequena doente, alimenta-se só com *kauí* de milho e farinha de mandioca. A mãe devia comportar-se da mesma forma, mas raras vêzes durante o dia e nunca durante a noite estava ao lado da filha. Mulher leviana, vivia dando gargalhadas à toa. Nem sequer valia como dona de casa. Pois quando Kamairá me convida a comer peixinhos cozidos, ela não os abre para mim a fim de tirar as espinhas, como outras espôsas de anfitriões costumam fazer.

Deitado, ouvi prantos. Receei que a criança tivesse morrido. Kamairahó pulou da rêde e iniciou o tratamento xamânico da menina, soprando-lhe fumaça. Inferi disso que ela ainda vivia. Mas na casa inteira continuava o pesadelo que desde o dia anterior, a todos oprimia. Quando, à noite, eu entrara para dormir, ninguém me cumprimentara. Agora, ao romper o sol, as mulheres, que costumavam olhar para mim, sorrindo e dizendo alguma palavra amável, faziam como se eu não existisse. De vez em quando ouvia-se um violento discurso, em voz abafada, através do chôro dos que rodeavam a criança. Percebi que Kamairahó, acocorado diante da rêde da paciente, estendeu o braço na minha direção murmurando alguma coisa. Maäyma tirava de vez em quando as mãos do rosto e, interrompendo os soluços fazia comentários, aparentemente impetuosos, à meia voz. A matronal Ipayva (106) aproximou-se, a certa altura, da minha rêde, e deteve-se por um instante; era a única pessoa que olhava para mim, calada, sem sorrir, com uma expressão estranhamente diabólica. Não duvidei: achava-me em maus lençóis. Ocorriam-me exemplos de outras tribos tupí, onde até os mais tímidos ficavam loucos de raiva com a morte de um filho, atribuindo a causa mágica à presença do estranho, e não hesitando em eliminá-la. Para salvar as aparências permaneci, ainda por algum tempo, deitado na rêde. Mais tarde, ao encontrar Kamairahó fora da casa, ofereci-lhe um punhado de fumo de corda, alegando a necessidade que êle teria disso diante da sobrecarga de serviço que lhe cabia, naquela ocasião, como pajé. Falei-lhe também do prazo para a minha partida. Logo a seguir êle entrou em casa, e sua voz se fêz ouvir de lá de dentro. Retornou acompanhado de vários homens, de mulheres e crianças. Notei que me encaravam alegremente, chamando-me de *dotoí*. O dia decorreu bem, e todo mundo me tratava como se nunca a terrível nuvem negra tivesse pairado sôbre nós. A menina doente parecia um pouco melhor. Até o coitado do pai se mostrava atingido pela onda de simpatia por mim e se aproximou, ao anoitecer, da minha rêde para me perguntar, em voz baixa e chorosa, se eu estava com sono.

Não menos dràsticamente pode mudar o comportamento em relação ao forasteiro quando êle próprio adoece. O meu companheiro Frederico Kegel ficou várias vêzes tão enfêrmo de disenteria e malária que tinha de permanecer na rêde. Procuramos ocultar aos índios o seu estado, alegando tratar-se de mero cansaço. Mas êles nos cercavam constantemente, não escapando à sua observação o nosso menor movimento. Perceberam logo que o reverendo se abstinha de comer e só tomava remédio. "*Akuám*", "eu sei", disse Kamairahó com ar misterioso. Vuatanamy referiu-se diretamente a uma fase da febre intermitente, perguntando: "*Pederiko*

ray?", "Frederico frio?". A doença tornou-se assunto do dia, os sorrisos corteses desapareceram, havia um vai e vem de caras fechadas. O forasteiro enfêrmo põe em perigo a comunidade — a história da tribo prova isso sobejamente. Intolerável é o forasteiro enfêrmo. Eu havia conseguido acalmar os irritados, anteriormente, prometendo-lhes o fim do "cansaço" para o dia seguinte. Mas no decorrer do tempo o meu companheiro piorou de tal forma que passaram-se mais de vinte e quatro horas sem que, apesar da Atebrina, conseguisse se levantar. Foi então que o sempre gentil Kamairahó, de repente carrancudo, me disse, meio perguntando e meio constatando: "Amanhã tu vais embora, para bem longe, até a ilha do Bananal." Manifestava, assim, a vontade de livrar-se de nós. Quando lhe dirigi um olhar surprêso, acrescentou que também Frederico iria embora. "Não", declarei resolutamente, "não vou amanhã." "Todos os Tapirapé sabem que vais amanhã," insiste. "Não sei nada disso," digo, fitando-o. Resistiu, sem esfôrço, ao meu olhar, apressando-se, porém, em assegurar que, embora êle mesmo também não soubesse nada a respeito, todo o mundo estava dizendo isso. "Quem?" pergunto sem rodeios. Kamairahó, confuso, olha ao redor e indica um jovem ocupado em raspar a vara de um arco. Êsse, interpelado por mim, sorri amàvelmente como de costume, mas, naturalmente, declara não ter falado nada da minha partida. Kamairahó afastou-se. Depois de algum tempo, homens e mulheres me procuram para saber se eu ia deixar a aldeia. A situação é incômoda.

A interrogação insinuantemente feita nessa oportunidade não tinha nada em comum com o que antes me havia revelado o código tapirapé de boas maneiras. Por exemplo, quantas vêzes ouvi me perguntarem: "dormiste?", "acordaste?", "estás indo?", "defecaste?", "urinaste?".

Enquanto, aliás, essas locuções formais funcionavam a todo e qualquer instante em todo o grupo local, não havia têrmos especiais para pedir e agradecer. Quando um Tapirapé queria comer um pedaço do veado que o nosso camarada havia caçado, dizia meramente: Eu como veado. E embora ninguém expressasse verbalmente o agradecimento, quase todos retribuíam espontâneamente com generosidade pela comida recebida, por nossos remédios ou por qualquer outra dádiva.

Além das perguntas de praxe e em caráter de cumprimento, fui alvo de outras, de interêsse predominantemente acadêmico. Assim, queriam saber se *Daniera*, o nosso camarada Daniel, seria pajé e se seus sonhos seriam "grandes" ou "pequenos", isto é, se êle, no sono, podia viajar até o Araguaia ou só até uma roça próxima. Indagaram se o quaker na lata de aveia, tendo roupa em abundância, era capitão e se o atleta seminu do rótulo de um fortificante estava indo para o banho. Vendo-me constantemente ocupado com a caderneta de notas, perguntavam se esta seria um objeto para ser pôsto comigo na sepultura, pergunta muito lógica, do ponto de vista do funeral tapirapé, no qual os mortos levam consigo os seus pertences de maior importância na sua vida. Observando-me medir as suas casas, pediram-me explicação a respeito do metro.

Como aquelas perguntas, que controlavam as atividades das pessoas desde o acordar até o adormecer, não deixavam de ser atos de cortesia,

assim também as indagações sôbre os brancos e sua cultura pareciam destinadas, até certo ponto, a entreter amàvelmente o visitante. Curiosidade indiscreta encontrei só em rapazolas, se não se quer considerar como indício dela o prazer com que as mulheres observavam o banho do Reverendo escocês e de seu companheiro a fim de dedicar-se calmamente à falologia comparativa. Anavaní (137), aliás Antônio, de cêrca de dezessete anos e morador da *takana*, andava quase sempre excitado com a idéia de descobrir segredos, espionando, por exemplo, os casais que procuravam esconder-se no mato. Distinguia-se nisso dos da sua idade e não era dos mais inteligentes, como também não o são os maçantes que, entre nós, desrespeitam nosso desejo de solidão. ("O papel do tolo é ser importuno", já o disse La Bruyère.) Sem dúvida, a impossibilidade de ter vida privada torna-se desagradável às vêzes até aos nascidos num ambiente comunitário como o dos Tapirapé. Não só os amantes procuravam isolar-se, mas também um ou outro indivíduo. Kamairahó, por exemplo, se retirava, freqüentemente, para a casa de Kegel, quando lá não estava ninguém. Queria, então, ficar longe dos seus. Provàvelmente, também de mim, pois a curiosidade do pesquisador contrastava com qualquer espécie de curiosidade indígena pela intensidade, fazendo com que as vítimas, depois de meia hora, bocejassem ruidosamente, e obrigando-as, então, a deitar-se na rêde para um longo descanso. Compreendi, assim, que, enquanto estivesse fazendo pesquisa nunca me poderia elevar ao nível da cortesia tapirapé.

Esta se fêz sentir, mais ainda, por ocasião da minha chegada a Tampiitaua, dez anos depois. Eis um trecho do meu diário: "19.7.47. Às 10 encontramos môço tapirapé com arco e flecha que nos guia em direção da aldeia através do córrego e roças. Avisa nossa aproximação com os habituais gritos em falsete. Meia hora depois avistamos as casas. São ainda oito. Mas Tampiitaua mudou de lugar para mais longe do rio. Está agora ao pé de um morro. Também para buscar água a distância aumentou, sendo o córrego, neste ponto, pequeno demais para tomar banho. Não sou conhecido nem pelo guia, nem por outro môço que encontramos perto da aldeia. Nesta avistamos algumas mulheres e três homens. Ninguém me conhece. Dois dos homens são de Chichutaua, mas o terceiro é Antônio Pereira que devia lembrar-se de mim. Nada! Dizem que todos os outros estão na roça ou pescando no córrego, só Airuvitynga, a viúva de Urukumy, teria ficado em casa. Mostram-me a casa. Entro e encontro, deitada na rêde, uma moribunda. Mas ela, só ela me reconhece. Pelo menos tenho esta impressão quando me passa muito levemente e só uma vez, uma única vez, a mão descarnada sôbre o meu braço nu. Reconheci nela a atraente mulher cuja rêde, na casa de Kamairahó, confinava com a minha, e que me roubava o azeite para passá-lo vaidosamente na longa cabeleira. Como se havia transformado, aquela radiante ferazinha em uma velhota tão suave! Sòmente o fino perfil lembrava, ainda, os encantos passados. Haroldo, meu companheiro médico, constatou logo broncopneumonia. Não tínhamos meios de ajudá-la. De medicamentos só levávamos antídotos para as cobras. Talvez ela, com aquêle gesto, me tenha saudado como salvador. Protetor de triste figura, dou-lhe algumas balas de mel.

"Ao meio-dia chegou todo o mundo. Vendo os visitantes brancos, algumas mulheres, na tradicional nudez, correm para casa a fim de cobrir o ventre com um trapo imundo. Ampitania põe até um vestido e Maräromyó (Fot. 79) usa tanga. Ambas me reconhecem imediatamente na praça da aldeia e tomam carinhosamente minhas mãos. A viúva de Kamairahó acaricia o meu peito nu. Depois me conduz à sua casa, senta-se na rêde, manda-me tomar assento na mesma rêde e arrebenta em chôro. As lágrimas correm, ela chora de mansinho e, em voz baixa, fala do meu amigo Kamairahó. Com o dorso da mão tira as lágrimas do rosto e enxuga a mão na perna. Estando sòzinha comigo, Maräromyó fica como eu a conheci sempre: nua. Prepara para mim beiju e bolinhos de farinha que saboreio com peixinhos. Ampitania entra, meiga e carinhosa como sempre, oferece-me amendoim quente e ri. Ao comer peixinhos percebo que ela e Maräromyó se entreolham. Paro de comer, portanto. Mais tarde fico sabendo que êste importante alimento tornou-se raridade. Felizmente, eu não tinha consumido mais de três. A viúva de Kamairahó está alegre, agora, e lembra como Ampitania, quando menininha (Fot. 30), brincara comigo: era jôgo das escondidas, eu chamando: Ampitania guk! — ela respondendo: Chankanepera guk!"

Foto 79 — Maräromyó.

A hospitalidade que, em 1935, tinha sido um dos traços mais importantes da cultura tapirapé, encontradiça em tôdas as casas da aldeia, quase ficou reduzida, em 1947, à generosa recepção que me deram essas duas mulheres, recepção oferecida exclusivamente a mim, que havia convivido longamente com elas. Ampitania (Fot. 80) chegou até a socar e mastigar amendoim para poder me oferecer no dia seguinte, o meu prato predileto: cauí quente. É verdade que outros Tapirapé nos mandavam, ainda, alguns carás para a *takana* onde me tinha alojado com os meus dois companheiros de viagem. Mas evidente era a decadência do padrão de comportamento que, antes, tanto me havia encantado. Para essa mudança cultural contribuiu, além do empobrecimento geral, provável-

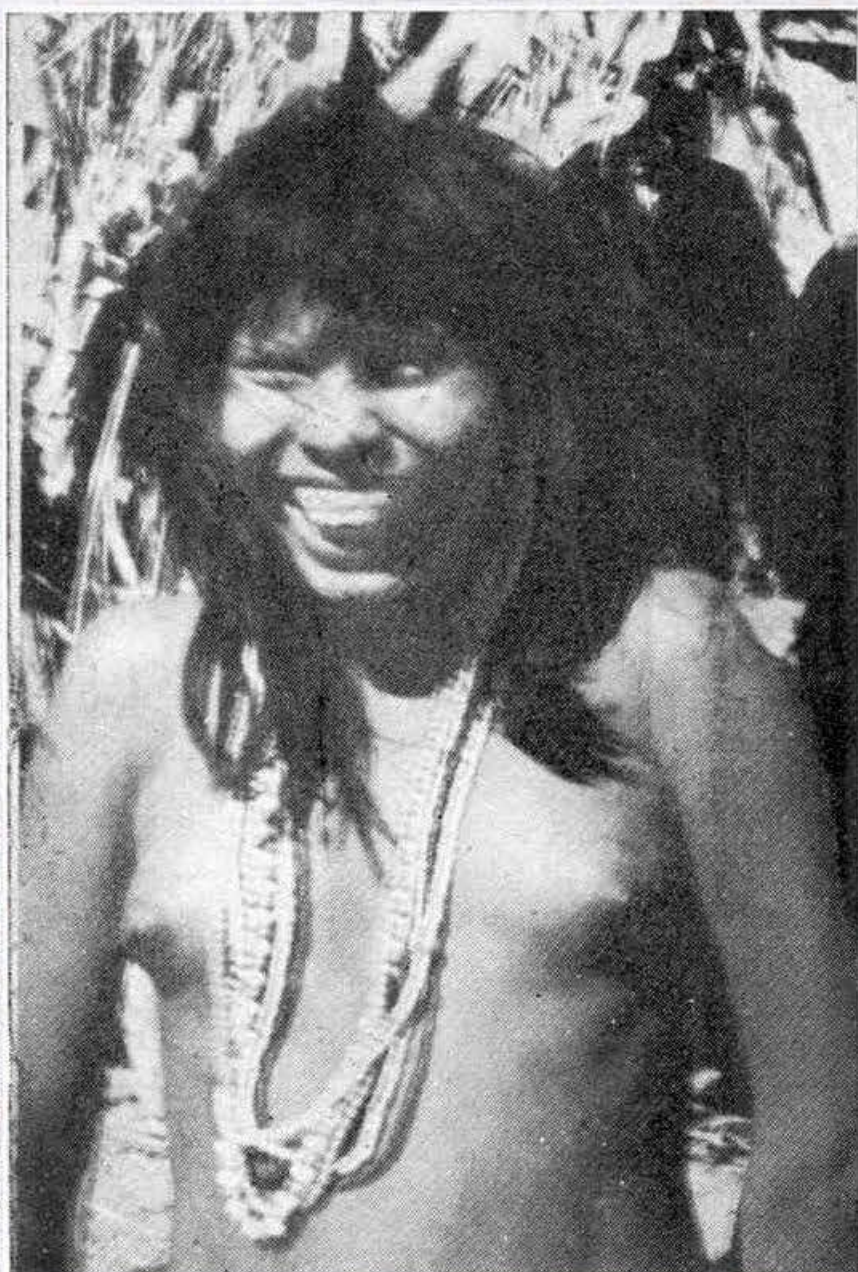



Foto 80 — Ampitania.

mente também o exemplo dos sertanejos recentemente instalados como criadores de gado no território tapirapé, os quais não costumavam oferecer nada ao viandante, fôsse êle índio ou branco como nós.

A atitude dêstes moradores de Pôrto Velho e de outra localidade que denominaram São João não contrastava apenas com a dos habitantes de Tampiitaua de 1935. Também era muito diferente da que eu tinha encontrado como característica do povo em outras partes do Brasil, tanto nos sertões como nas cidades, fato êsse que havia contribuído para eu ver em tal atitude uma herança cultural dos Tupinambá e, com o simplismo do principiante em ciências e indiófilo apaixonado, declarar bombàsticamente que "a maior parte do caráter do povo brasileiro é o caráter doTupí" (Baldus *7* 26).

Quinhentistas frisam bastante a hospitalidade por êles encontrada nas aldeias do litoral. Assim, Léry (278) escreve que "nos *Tououpinambaoults* reçoiuent fort humainemẽt les estrangers amis qui les vont visiter" e Gabriel Soares de Sousa (384) começa o capítulo "que trata como os Tupinambás agazalham os hospedes" com a frase seguinte: "Quando entra algum hospede em casa dos Tupinambás, logo o dono do lanço da casa' onde elle chega, lhe dá a sua rede, e a mulher lhe põe de comer diante. . ." Entre os Tapirapé de 1935, tudo isso era assim.

Krause (*2* passim) já não registra dos Karajá e Kayapó o mesmo empenho em agradar o visitante e chega a afirmar (*ib.* 324) que os seus remadores karajá passaram fome naquelas aldeias de sua própria tribo nas quais não tinham parentes que lhes dessem alimentos. Eu mesmo, apesar de ter colhido muitas provas da afabilidade dêsses índios do Araguaia, nunca encontrei entre êles o afã de receber com a generosidade e alegria manifestada coletivamente por ocasião da minha primeira chegada a Tampiitaua. Naturalmente, o isolamento dos Tapirapé daquela época contribuiu para conservar tal padrão de comportamento.

Para ser exato, quero acrescentar, porém, que já em 1935, êle não era obedecido, no mesmo grau, por todos os habitantes daquela aldeia difìcilmente acessível, havendo, até, uma exceção total da regra na pessoa de Iravuy (85:29a). Êste, então, como ainda doze anos depois, formava com Maräampí (92:26a) o casal mais unido e mais carinhoso do grupo local. Iravuy se distinguia por nunca me pedir coisa alguma e por estar sempre disposto a dar com calma e escrupulosidade tôdas as informações que eu queria, instruindo-me também espontâneamente e não se cansando em corrigir os meus erros ao falar tapirapé. Um belo dia, em 1935, regressou do mato com um ramalhete de flores na mão e, vendo a menina Ampitania em frente da casa de Kamairahó, deu-lho e ela o prendeu no cabelo. Para mim, Iravuy era em 1935 e continuava sendo em 1947 o homem mais simpático da aldeia. Mas apesar de me introduzir hospitaleiramente na cultura da sua tribo, foi o único que nunca me agasalhou em casa oferecendo-me assento e comida. Quando nos reencontramos por ocasião da minha segunda visita a Tampiitaua, Iravuy estava sentado na rêde, abraçando sua mulher. Entreolharam-se meigamente, ela lhe deu uma batidinha nas costas, êle se curvou, rindo. Ao me aproximar, ela tentou levantar-se a fim de me dar lugar na rêde, mas Iravuy e eu, simultâneamente, a fizemos entender que ficasse sentada. Para o etno-psicólogo é digno de nota, pois, o fato de um homem aparentemente equilibrado se desviar tanto de um dos mais importantes padrões de comportamento da cultura na qual parece bem integrado.

Sòmente em 1947 pude verificar em sua plenitude a existência de um traço do complexo cultural formado em tôrno da pessoa que chega de fora, traço cujo correspondente impressionou os visitantes europeus dos Tupinambá e foi encontrado, também, entre os Karajá e Kayapó: a chamada saudação lacrimosa. Em 1935, mal eu tinha partido da aldeia e andado um pouco pela mata adentro, Maninohó (111) e sua mulher Pauyngó (108) vieram correndo atrás de mim e, depois de me alcançarem, seguiram-me de perto sem dizer palavra. Após algum tempo, pararam, proferiram, ainda, algumas palavras amigáveis e voltaram. Enquanto me afastava na direção oposta, ouvi Pauyngó arrebentar em prantos. Tal chôro na despedida lembra o momento em que Hans Staden (n 4, f 1) deixou os Tupinambá: uma das índias chorou e o alemão também. Staden escreve "beschreien" e "ich schrey", o que significa que ambos levantaram a voz; aliás, também Pauyngó fêz ouvir bem alto a sua. O autor quinhentista diz da mulher tupinambá: "... muste mich beschreien nach jrer gewonheyt/ vn ich schrey auch nach jrem gebrauch", prova evidente de ter-se tratado de um padrão de comportamento tribal, pois "muste", "devia", indica a obrigação, sendo que "nach jrer gewonheyt" e "nach jrem gebrauch" podemos traduzir com "segundo o seu costume", "segundo o seu uso".

O que os outros cronistas relataram a respeito da saudação lacrimosa realizou-se, porém, não na despedida, mas na recepção. Bem explícito é Fernão Cardim (308-309): "É cousa não sòmente nova, mas de grande espanto, ver o modo que têm em agasalhar os hospedes, os quaes agasalham chorando por um modo estranho, e a cousa passa desta maneira.

Entrando-lhe algum amigo, parente ou parenta pela porta, se é homem logo se vai deitar em uma rêde sem fallar palavra, as parentas tambem sem fallar o cercam, deitando-lhe os cabelos sobre o rosto, e os braços ao pescoço, lhe tocam com a mão em alguma parte do seu corpo, como joelhos, hombro, pescoço, etc. Estando deste modo tendo-o no meio cercado, começam de lhe fazer a festa (que é a maior e de maior honra que lhe podem fazer): choram tantas lagrimas a seus pés, correndo-lhe em fio, como se lhe morrera o marido, mãe ou pai; e juntamente dizem em trova de repente todos os trabalhos que no caminho poderia padecer tal hospede, e o que ellas padeceram em sua ausencia. . . .Acabada a festa e recebimento alimpam as lagrimas com as mãos e cabelos, ficando tão alegres e serenas como que se nunca choraram, e depois se saudam com o seu *Ereiupe* e comem . . ."

Comparando esta descrição do jesuíta português com a acima reproduzida do meu diário de 1947, vemos a semelhança do comportamento entre Tupinambá e Tapirapé. Também eu tinha de me sentar na rêde, Maräromyó me tocou com a mão, verteu muitas lágrimas e, com aquela voz chorosa que levaria Cardim a dizer "em trova", falou na morte do marido e no que ela padecera na minha ausência: acabado o pranto, limpou as lágrimas com a mão, ficando tão alegre e serena como se nunca tivesse chorado, saudou-me com a palavra para "chegaste" e deu-me de comer.

Convém lembrar que, em 1935, eu, então um desconhecido, não tinha sido recebido desta maneira. Agora, porém, chegava como velho amigo e, quem sabe, considerado uma espécie de parente. Também o citado texto de Cardim diz claramente: "Entrando-lhe algum amigo, parente". Logo é de se supor que a saudação lacrimosa entre os Tapirapé, como entre os Tupinambá, não se destinava a pessoas completamente estranhas.

Lemos no referido texto que foram, entre os Tupinambá, "as parentas" que, chorando, agasalharam o hóspede. Também entre os Tapirapé foram mulheres que, na minha partida e segunda chegada, romperam em prantos. A saudação lacrimosa, segundo as fontes (cf. Métraux *3* 180), é iniciada, geralmente, pelas mulheres e respondida pela pessoa que chega (Léry 284 e 285; Soares de Sousa 382). Apontando as exceções, Cardim (172) escreve: "Também os homens se chorão uns aos outros, mas é em casos alguns graves, como mortes, desastres de guerras, etc."

O mesmo autor (ib. 339) relata dos Tupinambá outra espécie de recepção cerimonial chamado por Métraux (*3* 187 e 188) de "saudação agressiva", a qual consiste em acolher o hóspede com demonstrações de hostilidade que, no fundo, não são outra coisa senão expressões de cortesia. Enquanto esta cerimônia, aliás com analogias em outras tribos sul-americanas (ibidem), é prática do rude guerreiro que, fora da aldeia, vai ao encontro do estrangeiro a fim de tomar conta dêle trazendo-o para dentro do seu domínio, a saudação lacrimosa, com todos os seus toques melancólicos e suaves, pertence essencialmente à esfera feminina. Óbvio é que aquela fingida bravata não podia ter similar entre gente tão pacata como a de Tampiitaua.

No seu estudo sôbre a distribuição geográfica da saudação lacrimosa na América do Sul, Métraux (*3* 180-187) chega à conclusão de que "cette coutume est répandue exclusivement a l'orient des Andes. Elle est propre surtout aux Tupi et aux Indiens appartenant à la couche de civilisation la plus primitive de ce continent (cf. carte 1). Les Tupi ont certainement contribué à sa diffusion. . . .Peut-être se rattache-t-elle au culte des

morts. Dans la plupart des textes que j'ai cités, il est dit que les propos tenus par les pleureuses se rapportaient aux morts, que c'était leur mémoire et celle de leur exploits qui étaient évoquées."

Referindo-se ao encontro de sua intérprete karajá com parentes, escreve, em 1775, Pinto da Fonseca (*2* 117) na sua carta "d'Aldeia do Gentio de Nação Carajá": "... chegou alguma gente vinda de fóra, os quaes erão os parentes da dita lingua, que abraçando-se com ella formarão os maiores prantos que he possivel; aos quaes ella correspondeu tambem choroza: foi-se formando hum tal alarido de vozes entre o Gentio, levantando-se muitos que estavão sentados, e fallando-me com vozes muito altas, o que eu não pude entender; pois as lagrimas da India que serve de lingua, embaraçava de nada ouvir. Vierão logo todos os seus parentes á minha tenda, e chegando-se principiarão a esfregar-me a cara com as mãos que é o modo de agradecerem o trato e estimação, que faziam á sua parenta."

Krause (*2* 324), ao observar, que em 1908, na mesma tribo as parentas de seus remadores karajá os receberam falando aos prantos, os quais, porém, cessaram de repente para dar lugar a uma conversa amigável, opina: "Evidentemente, tudo isso é mera cerimônia." O mesmo autor (*ib.* 402) encontrou entre os Kayapó comportamento semelhante e conclui que, em ambas as tribos, só mulheres cumprimentando parentes usam a saudação lacrimosa.

Enquanto, a êsse respeito, os Karajá e Kayapó se parecem com os Tapirapé na medida em que eu fui considerado parente de Maräromyó, distinguem-se dos vizinhos meridionais desta tribo, isto é, dos Akué-Xávante entre os quais, segundo Lincoln de Souza (138), é o chefe quem dirige a saudação lacrimosa a visitantes forasteiros ("... Apoena, seu 'capitão', o qual, conforme o costume da tribo, abraçou Meireles e o Brigadeiro Aboim chorando copiosamente.").

Como saudação podemos considerar, aliás, já o referido apalpar-me e passar-me as mãos sôbre a pele por ocasião da minha primeira chegada a Tampiitaua, tratamento êsse repetido, na minha segunda chegada, pela moribunda Airuvitynga e por Maräromyó. Dos Karajá do século XVIII conta Pinto da Fonseca (*2* 117) que lhe esfregaram a cara com as mãos, mas interpreta isso como gesto de agradecimento. Na citada descrição da saudação lacrimosa tupinambá, disse Cardim (309) que as mulheres, ao agasalhar o hóspede e antes mesmo de chorar, "lhe tocam com a mão em alguma parte do seu corpo, como joelhos, hombro, pescoço, etc."

Falando em saudações, não podemos deixar de mencionar "a saudação de nariz", tradução literal do título "Der Nasengruss" sob o qual Andree, em 1879, publicou o seu estudo sôbre o costume de se cumprimentar pondo em contato os respectivos órgãos do olfato. Depois de mencionar que chamam esta saudação também de "beijo de nariz" e "esfrega de nariz", Andree (151) declara ser o importante dela não o toque, mas a tomada do cheiro. Ainda um psicólogo moderno, Strehle (138), escreve: "O nariz é muito mais freqüentemente consultado por crianças e primitivos do que pelo adulto diferenciado." Entre os Tapirapé, certas pessoas, sendo amigas ou amantes, manifestavam sua afeição esfregando o nariz no nariz

do parceiro. Não constatei se aproveitavam êste procedimento para se cheirar, nem mesmo quando o meigo e ingênuo brincalhão Etymiana (97), de dezoito anos, um belo dia me abraçou e, movendo a cabeça de um lado a outro, me aplicou rindo essa carícia nasal. Aliás, nenhuma representante tapirapé do belo sexo, apesar de tôdas elas terem sido sempre amáveis comigo, me fêz semelhante agrado. Na sua língua, quem o faz poderia dizer de si: *achaánchovyn*, e do parceiro *erechaánchovyn* (*a*: eu; *ere*: tu). Desconhecida era qualquer espécie de beijo labial.

Fleming (188), que, em 1932, encontrou-se com alguns Tapirapé quando viajava pelo rio homônimo, refere que um dêsses índios se aproximou dêle com "sorriso tímido" e esfregou o nariz no dêle, inglês. Andree (151-152) estudou a distribuição geográfica da "saudação de nariz" no mundo, assinalando-a entre os lapões e esquimós, na Ásia e na Oceânia. Não a menciona, porém, na América do Sul, apesar de Martius já ter contado que, na viagem pelo Japurá, um índio "Cauixana", a título de saudação, esfregara a cara pintada de urucu na cara dêle, viajante alemão (Spix und Martius 1216). Em publicação de 1867, Martius (*2* I 96), referindo-se a isso, declara ter observado que, "em sinal de saudação amigável e hospitalidade", o dono da casa "esfregou para cá e para lá" ("herumrieb") o rosto também no dos que entraram. Os Urubus-Kaapor, tribo tupí do Estado do Maranhão, conhecem o beijo de nariz, segundo me contou Darcy Ribeiro na V Reunião Brasileira de Antropologia, Belo Horizonte 1961. Na mesma oportunidade, Protásio Frikel me informou sôbre a existência dêste costume entre os Kaxuiana e Tiriyó, duas tribos karaíb do Estado do Pará.

Além das referidas exteriorizações da afeição e tristeza relacionadas à presença do forasteiro — pois estou convencido de que nas lágrimas de Maräromyó e nos soluços de Pauyngó estavam sentimentos reais por trás do aspecto cerimonial — os Tapirapé expressam suas emoções de várias maneiras, nem sempre através de palavras. Cospem fortemente para mostrar nojo, como observei também entre índios do Chaco ao sentirem algum mau cheiro (Baldus *1* 147). Quando, em Tampiitaua, abri uma lata de salsichas vienenses, os circunstantes as examinaram cheirando e a seguir cuspiam. Cuspiam, também, quando algum gás (*tepyno* em tapirapé) escapava de seus intestinos, o que acontecia com freqüência entre êstes comedores de batata-doce e de outros vegetais produtores de flatulência. A conseqüência era a representação de pequena farsa, talvez inventada por algum inibido protagonista diante de pessoas presentes, e que agora, já se havia tornado um padrão de comportamento seguido pelos habitantes masculinos da aldeia. Ou funcionava êste comportamento só em minha presença? Nas mulheres, aliás, não observei nada de igual, parecendo não terem elas tais problemas explosivos: uma notável diferença de boas maneiras. O farsante, pois, chamando a atenção para o mau cheiro, não se limitava a cuspir com ênfase, mas aplicava ostensivo pontapé no cão mais próximo, atribuindo-lhe, assim, todo o transtôrno — sem dúvida um movimento de expressão profundamente chocante para o chamado amigo do homem.

Já Gabriel Soares de Sousa (379) escreve com referência aos Tupinambá: "As femeas d'estes gentios são muito afeiçoadas a criar cachorros para os maridos levarem á caça, e quando ellas vão fóra levam-nos ás costas." Com não menos cuidados, as mulheres de Tampiitaua tratavam os filhotes dos cães, amamentando-os pessoalmente ou passando comida mastigada diretamente de sua própria bôca para a bôca do cãozinho, como também índias de outras regiões do Brasil (cf., por exemplo, Schultz *3* 22 e fig. 55) costumam alimentar a cria de diversos animais. Os doze cachorros (*chauvuana*: cão, cadela) da aldeia tinham pêlo curto, côr amarela puxando para o cinzento, orelhas grandes: eram esguios, de pernas compridas, um pouco mais altos do que o *fox-terrier*, mas pertenciam ao tipo do galgo encontrado por Hans Krieg (*2* figuras 175-178) entre tribos do Chaco. Em alguns, uma ou duas listas de pêlos brancos atravessavam o focinho.

Faz parte da recepção tapirapé ao visitante armá-lo com um pau para que possa defender-se dos cães da aldeia que vão ao seu encontro latindo ferozmente e arreganhando os dentes. Essa ferocidade, porém, não era garantia de temeridade. Em 1935 topamos num campo, a duas horas de marcha do lago Tucunaré, com um casal de onças. O nosso camarada Daniel deu-lhes, inadvertidamente, um tiro de fuzil, fazendo-as fugir. Os índios Kamairá e Chapoko correram atrás delas, não levando outra arma a não ser o cacete e o arco. Seus dois cães, porém, acobardando-se, não ousaram acompanhá-los.

Os cães de Tampiitaua não tinham nada da inegável valentia daqueles dois Tapirapé e nada da meiguice que predominava entre a gente da aldeia. No convívio com os índios, êsses animais pareciam a resignação corporificada. Ora são acariciados, libertados de carrapichos e mesmo, embora excepcionalmente, regalados com petiscos; ora recebem um pontapé, seguido de arremêsso de um pau. Parecem sempre conformados nas suas reações: não são nem de alegria expansiva perante o que é bom para êles, nem de raiva perante o que lhes é desagradável. É verdade que, em geral, são tratados com benevolência, embora a panela com comida lhes seja proibida a pauladas. Como os cães não recebem sustento regular, roubam. Se o conseguem, apressam-se a fugir. Ninguém os xinga em voz alta — o prejudicado apenas resmunga com indignação. A fome leva êstes pobres ladrões a adotar um comportamento não-canino: ser frugívoros e trepadores. Um belo dia vi um dêles, perto da aldeia, subir penosamente por um alto arbusto. Ao me aproximar para descobrir o motivo dêsse ato inusitado, já pulava êle de volta carregando na bôca uma banana encontrada no esconderijo que alguém pensava seguro dos avanços dos quadrúpedes famintos, ou que lá estava para ser aquecida ao sol.

Por que será que o cão é um coitado esquelético em tantas tribos sul-americanas, quando os filhotes, quanto à alimentação, são tratados como os próprios bebês dos donos? Não será por que o "cachorro de índio", cujo aspecto nos penaliza, é na cultura indígena mais equiparado a sêres humanos, tanto nas primeiras semanas da vida como no estado crescido no qual as pessoas adquirem o próprio sustento, do que os nossos cães em sua dependência econômica permanente e completa?

Além dos movimentos de expressão que funcionam em relação ao cão — a cuspida, o pontapé e o resmungo — os Tapirapé se manifestam por gestos e interjeições em numerosas oportunidades. Com o mesmo resmungo aborrecido que usam para o cachorro ladrão, tentam afugentar o urutau quando o canto melancólico desta ave noturna se acerca. Ao enxergarem, sentados, uma grande ave ou qualquer coisa interessante, levantam-se de golpe, estendem para ela o dedo indicador e exclamam com admiração: *ekué* ou *cha* (Montoya *2* II 118v: *Chaã*). Ambas estas palavras são traduzíveis talvez por "veja só!". Em conversa, *cha* é intercalação de cortesia.

Para mostrar onde está alguma coisa, estendem não só, como nós, o dedo indicador, mas às vêzes, também, a mão inteira ou o braço e, freqüentemente, os lábios. Avançam êstes em direção do lugar que querem mostrar. Entre os Karajá observei também todos êsses gestos indicativos. No sudoeste norte-americano vi, em 1949, que os Zuñi e Navaho avançam os lábios e o queixo para êsse fim.

Achando graça em alguma coisa, os Tapirapé escondem a bôca com a mão. Experimentando algum alimento desconhecido, por exemplo, cacau, fazem ruído avançando os lábios. Como gestos de negação, meneiam a cabeça ou lançam-na para trás, dizendo o homem: *nanchepé* ou *nynchepé*, a mulher: *nanchepékeé*, e ambos: *yní* (Stradelli 473: *Intí*; Montoya *2* I 384: *Nda(y)tepe*: No (con verbos); II 156: *Hynyé*: No quiero). Como afirmação, abaixam a cabeça meneiando-a e tanto homem como mulher dizem *eé* (Montoya *2* I 468: *Tá* diz o homem, *Heé* diz a mulher).

A conversa excitada é acompanhada de inúmeras interjeições guturais-nasais, das quais *hung* é a mais freqüente. Quando alguma coisa, por exemplo, o cachimbo, ameaça cair, dizem *uí*. Ao sentirem dor, exclamam *aky* ou *aká*. Esta última interjeição ouvi também entre os Karajá que, aliás, a aumentam para *akakaka* quando a dor é forte e contínua. Ao ser acariciado com a mão, o Tapirapé faz *ií* em som gutural-nasal, meio gemendo e meigamente. Diz *aunché* para declarar: "Basta!" ou "Acabou!".

Os Tapirapé não sabiam assobiar com os lábios e quando lhes mostrei a técnica, os rapazes que tentaram imitar-me mostraram pouco jeito para isso. Convém lembrar que os Borôro chegaram à perfeição na técnica desenvolvendo até uma "língua assobiada" (Albisetti e Venturelli 824; Colbacchini e Albisetti 145). Por outro lado, os Tapirapé procuram imitar qualquer ruído que é desconhecido ou, incomum para êles, por exemplo, o produzido ao se fechar um cadeado.

Ao estudarmos o visitante no que diz respeito à expressão de emoções na cultura tapirapé, impõem-se considerar, especialmente, o mêdo. Êste, apesar de seus aspectos fisiológicos, não deixa de assumir caracteres que tradicionalmente variam de povo para povo, isto é, caracteres culturais. Existem diferenças tanto na expressão emocional do mêdo como também nas situações que podem provocá-lo.

Em certas culturas não fica bem demonstrar o mêdo; em outras, nada impede de exibi-lo. Há povos e épocas culturais que se comprazem em ver as

mulheres habitualmente atemorizadas, estabelecendo contraste com a serenidade dos varões. Em muitas tribos sul-americanas, as índias choram fàcilmente, tremem, gritam e gemem por causa de qualquer perigo, real ou imaginário, ficando ou fingindo-se, ainda, particularmente assustadas por determinadas danças de máscaras e outras cerimônias realizadas pelos homens (Baldus 7 156-158). Goethe, no "Fausto", ao fazer Margarida desmaiar exclamando: "Nachbarin! Euer Fläschchen!" ("Vizinha, vosso frasquinho!"), alude a um costume da época, bastante divulgado na Europa. Que essas manifestações de pavor não são determinadas pela natureza, mas pela cultura, é demonstrado pela mulher moderna que não anda mais com sais para cheirar. A respeito da real constituição feminina talvez convenha lembrar, ainda, que, segundo um inquérito especializado, durante os bombardeios de Londres na Segunda Guerra Mundial, muito mais homens que mulheres não agüentaram psìquicamente (Montagu 92).

Em certas culturas a morte é temida; em outras, não. Circunstâncias próprias a produzir, em determinadas sociedades, sentimentos de insuficiência e, em conseqüência mêdo, em outras não estão presentes. O chamado "mêdo imaginário" (Mira y López 39-40) que cria fantasmas, é comprovado na maior parte dos povos primitivos, limitando-se entre nós, geralmente, às camadas sociais menos esclarecidas.

Os Tapirapé distinguem-se de outras tribos sul-americanas pelo fato de ambos os sexos exteriorizarem o mêdo, pela freqüência e facilidade dessa exteriorização e pelo sem-número das causas do mêdo. A naturalidade com que, em várias ocasiões, um personagem como Kamairahó me disse "akyitié," "tenho mêdo" só comparável à maneira quase automática de usarem os Tapirapé a interjeição "aky" ao sentir qualquer dor, até mesmo a de uma picada de mosquito, me fêz pensar não raramente no contraste apresentado em tudo isso pelos índios que conheci no Chaco, por exemplo, na aparente impassibilidade dos Xamakóko. É verdade que os Tapirapé, com a mesma facilidade com que se assustavam, se acalmavam outra vez. Poucas palavras minhas bastavam para fazer Kamairahó rir de nôvo e conversar sôbre outra coisa, despreocupadamente. Tive a impressão de que entre os índios chaquenhos as emoções eram mais intensas enquanto que, entre os Tapirapé, eram apenas como os leves círculos que se formam na superfície duma lagoa quando se atira uma pedrinha, círculos êsses que logo se perdem ao longe.

Mas entre êstes índios tupí, a exteriorização do mêdo não se limita a interjeições. Vêmo-la expressa em atitudes e instituições. Sentimo-la, embora mascarada, no riso maquinal com que, desde pequenos, costumam enfrentar aquêle que lhes fala, e em outros aspectos da sua obsequiosidade

Estava o mêdo presente na formalização das rixas cheias de ódio, formalização essa que obrigava os adversários a evitar contato direto. Tinham de permanecer escondidos um do outro e não interromper a fala do antagonista, mas só responder quando êste silenciava. À tardinha do dia 27 de junho de 1935 surgiu uma dessas brigas. Kamairahó estava deitado na rêde, de olhos abertos, e não respondeu ao ser chamado por várias pessoas. Maninohó, o homem mais velho da casa vizinha começou

a xingar, de dentro de sua casa. As entradas das casas estão dispostas de tal maneira que do interior de uma delas não se avista o interior da outra (cf. cap. VII). Maräromyó, mulher de Kamairahó, do lado de fora, tendo-se colocado entre as duas casas, sem se voltar para nenhuma delas, fitava a *takana* e respondeu a Maninohó com extraordinária gravidade, aparentando calma na voz e nos gestos. Tratava-se de um assunto xamânico. Maninohó parecia provocar. Os outros presentes continuavam ocupados em seus afazeres habituais, sem rir e sem falar. Depois de algum tempo, a agressividade de Maninohó aumentou. Maräromyó voltou para junto do marido e Tenivuahaua, o homem mais velho de sua casa, se pôs em pé perto da entrada, mas do lado de dentro da habitação, tendo a clava na mão e xingando violentamente em voz alta e monótona. Quando terminou houve por alguns instantes um profundo silêncio. Depois, Maninohó replicou no mesmo tom. A regra de nunca um interromper o outro, igualmente observada nos duelos de palavras das mulheres tapirapé, foi encontrada em diversas tribos sul-americanas (Botelho de Magalhães 497-498; Gusinde *1* I 456-458). A briga entre os dois homens, um sempre escondido do outro, durou até ao escurecer. À alta noite, o velho da casa de Kamairahó me pediu a lanterna elétrica e foi com sua mulher buscar água, fazendo uma volta grande para evitar a proximidade da casa de Maninohó. Estas precauções — lanterna, companhia e trajeto — revelavam o mêdo que tinha do antagonista. Supondo que o mêdo tenha contribuído para criar a instituição das rixas formalizadas, podemos considerá-lo fator de socialização.

Mas será meramente padrão de comportamento tribal ou também é o mêdo que leva a vítima de um furto a abster-se de qualquer reação exteriorizada? Freqüentemente observei que o furto de um colar de contas e outro objeto dado pelos brancos era imediatamente conhecido por tôda a aldeia; mas o roubado sofria calado, sem dar qualquer demonstração e sem tentar vingar-se.

Papel decisivo desempenha o mêdo no funcionamento de outra instituição — do xamanismo. Inexistente em certas tribos sul-americanas, pouco desenvolvido em outras, era de importância vital entre os Tapirapé (cf. cap. XIII).

Mas conquanto no xamanisno o mêdo das fôrças sobrenaturais constitui fator de organização contra os perigos para a vida da tribo, não é possível afirmar o mesmo acêrca do mêdo que levou muitos Tapirapé a uma tendência de adaptação complacente ao branco. Pois o grande grupo dos tímidos liderados por Kamairahó, recebendo de braços abertos tudo o que vinha da nossa civilização, e um grupo menor, composto de gente decidida e valente, que não queria saber de nada conosco, representaram duas correntes opostas na "política exterior", agindo, portanto, o mêdo como germe de desintegração.

Das causas diretas do mêdo quero mencionar as seguintes: Os Tapirapé ficavam aterrados pela minha raiva ao ver um homem bater na mulher. Relatar êste caso é confessar um comportamento etnocentríssimo e, portanto, de nenhum modo etnológico. Mas sou de opinião que para ser

etnólogo é preciso também saber deixar de sê-lo em certas situações. Pois bem: ao sol do meio-dia, em 15 de julho de 1935, percebi que atrás da casa de Kamairahó estava o atlético Inamoreo surrando uma mulher. Com chibata e a prancha do facão batia na espôsa. Ela era tão pequena e delicada que mais parecia uma criança apesar de ter, talvez, os seus vinte anos. Corri para lá, metendo-me de permeio. A mulherzinha chorava desesperadamente, mas não se afastou. O homem tentou puxá-la para dentro de casa que era a casa dêles, a de Kamairahó e a minha também. A jovem Maräampá se debatia. Aí o marido entrou em casa. Ela, por fim, seguiu-o. Entrei também. O homem tinha o facão na mão. Eu tinha as mãos livres, mas estava prêso a minha formação. Disse a Inamoreo que não se bate em mulher como se fôsse cachorro. (Referi-me àqueles cachorros que só a pauladas podiam ser impedidos de almoçar com a gente.) Inamoreo xingou, enquanto sua mulher continuava a soluçar. Expliquei, então, a todos os presentes que bater na mulher não é coisa boa. Mais tarde, sentado ao lado do casal Kamairahó, contei-lhe que se um branco bater na espôsa, outro branco o mataria com revólver, e acrescentei em tom de brincadeira: Se tu, Kamairahó, bateres em tua mulher, eu hei de matar-te com o meu revólver. Com estas palavras, afastei-me. Depois de algum tempo, Kamairahó passou por perto de mim com cara preocupada. Aonde vais? perguntei. Sem sorrir êle respondeu: Tenho mêdo de ti. Abracei-o, beijei-o impetuosamente a modo tapirapé, isto é, esfregando o meu nariz no dêle, mas tudo isso em vão. Esperou pacientemente até que me afastasse, continuou a andar e repetiu baixinho aos homens e mulheres que encontrava que estava com mêdo de mim, do branco que costuma matar a bala aquêles que batem na mulher. Seja-me permitido observar, aqui, que sempre andei desarmado entre os Tapirapé, tendo guardado, como Kamairahó bem o sabia, o revólver na minha rêde-de-dormir pendurada ao lado da sua, e mesmo aí o revólver estava à mão sòmente a pedido do próprio Kamairahó a fim de garanti-lo contra um eventual ataque noturno dos temidos Kayapó. Kamairahó entrou em casa e logo se fêz ouvir de lá agitado e longo falatório. Com a rapidez de um raio se espalhou pela aldeia a notícia de que Kamairahó estava com mêdo de mim, deitado na rêde, e que eu mataria com revólver os homens que batem nas espôsas. Uma mulher de meia-idade se aproximou de mim, dizendo: "Tenho mêdo de ti." Assegurei novamente que não sou ruim, que, pelo contrário, sou muito bonzinho, e para prová-lo, abracei cordialmente um homem que estava ao seu lado, para não precisar abraçar a ela própria. Ao meu companheiro Kegel que neste momento chegou perto de mim, disse: "Certos pesquisadores que foram mortos pelos índios com que conviveram, como, por exemplo, Boggiani entre os Xamakóko, foram assassinados simplesmente por mêdo." Aí, como se tivesse compreendido estas minhas palavras, o homem que acabei de abraçar perguntava se os Xavánte de fato tinham morto o branco de nome padre João e se o teriam liquidado com clavas. Não sei de onde o Tapirapé havia recebido esta informação e se sua pergunta representava uma reação ou apenas mera conversa. O que sei é que não poderia ter entendido o meu comentário acêrca dos assassinatos por mêdo. Uma hora mais tarde, vi Kamairahó

ir ao córrego, levando dois chocalhos de cabaça que obtivera dos vizinhos Karajá, sem nunca, porém, tê-los usado. Fui atrás dêle e perguntei o que pretendia fazer com os chocalhos. Explicou-me que estavam sujos e que queria lavá-los, acrescentando: "Quando fôres embora e eu ficar aqui, os chocalhos irão contigo." Continuava com a cara abatida. Aliás, todos se mostravam deprimidos e quando entrei na maloca, não fui saudado como de costume com a amigável exclamação: Chegaste! Mas, olhando para um e para outro, acabei recebendo uns sorrisos amáveis. À noite, Kamairahó disse ao Rev. Kegel, que continuava com mêdo de mim e quando êste o tranquilizou confirmando o caráter de brincadeira de minha ameaça, foi convidado imediatamente, em troca dêste consôlo, por Kamairahó para comer bananas. Entretanto, Inamoreo, que bateu na mulher, já estava dormindo pacìficamente com ela na rêde e explicou mais tarde que a tinha surrado só com a flecha — o que não era verdade. Convidei Kamairahó para um jantar de veado e cará. Êle comeu bem, mas com ar preocupado, queixando-se de dor de cabeça. Dei-lhe aspirina.

É preciso considerar que o mêdo descrito talvez fôsse motivado menos pela ameaça com o revólver do que pela maneira agitada com que eu manifestara minha ira, que contrastava com o comportamento dos Tapirapé. Mesmo a mulher de Kamairahó que costumava xingar muito, sempre o fêz com voz monótona e aparentemente calma, ao contrário, por exemplo, das mulheres karajá que gritam desenfreadamente. Convém mencionar, porém, que os Tapirapé ficaram também com mêdo do Rev. Kegel, quando uma mulher lhe furtara azeite e quando cães lhe rasgaram a toalha. E o meu companheiro era menos explosivo que eu!

Causas mais graves do mêdo são os ataques dos Kayapó. Já mencionei que, por isso, me pediram que dormisse armado. Quando um boateiro falou em aproximação dêsses índios, tôda a aldeia ficou logo em alvorôço. E com muita razão, pois em 1947, logo depois da minha segunda visita aos Tapirapé, aquêles belicosos vizinhos assaltaram a aldeia, saqueando-a e queimando-a, matando e raptando mulheres.

Também foi provocado mêdo pelo mencionado eclipse lunar que deixou todos abaticos e fêz os homens falar em voz baixa. Mas enquanto êste fenômeno foi causa incomum do mêdo, havia outras causas a qualquer momento e em qualquer lugar, porque o Tapirapé vivia rodeado de espíritos malignos. Eis aqui o denominado "mêdo imaginário" a cujo respeito Mira y López (39) observa que "até os mais valorosos guerreiros, capazes de lançar-se a descoberto contra uma muralha de fogo ou de lanças, retrocedem espavoridos ante a suspeita de um inimigo tênue e invisível." Realmente, o Tapirapé que enfrenta a onça só com arco e tacape, como Kamairá e Chapoko me deram ocasião de observar, e que não teme a morte, como freqüentemente me afirmaram, horroriza-se com a existência das almas dos mortos e de outros sêres ruins.

Mas êste povo cheio de mêdo era o mais alegre que encontrei na minha vida. O seu líder Kamairahó, pessimista que mais do que qualquer outro declarava ter mêdo, trazia tôda vez que eu o via acordar de manhã, um sorriso feliz no rosto.

Evidentemente, não era eu, o visitante deitado na rêde vizinha, quem provocava êste sorriso — um sorriso espontâneo, não aquêle estereotipado da hospitalidade Embora tenha sido um sorriso leve da madrugada, afigura-se-me hoje com a grave beleza de um pôr-do-sol. Não era só o sorriso do indivíduo Kamairahó. Era o sorriso da cultura tapirapé de então. As fontes do bem-estar cultural que, naquela época, alimentavam o sorriso, exauriram-se. Ignoro o bem-estar cultural dos Tapirapé que, agora, bem perto do Araguaia, vivem em contato intenso e permanente com o branco. Suponho, porém, que, entre êles, um sorriso semelhante àquele sorriso matinal de Kamairahó, se é que brotam ainda hoje tais sorrisos, tem de provir de outras fontes.

Como se formou o sorriso da hospitalidade constantemente ligado ao complexo cultural tapirapé do visitante? Chamá-lo flor do mêdo seria exagêro. O mecanismo de comportamentos pôsto em função pela presença do forasteiro não pode ser considerado simplesmente como defesa. Exprime diversas emoções. É contraditório. Em 1935, depois da despedida de Tampiitaua, os homens e rapazes que mais gostavam de nós foram conosco até o rio. Permaneceram imóveis na margem enquanto a canoa se afastava. Mas não silenciosos. Exclamaram palavras afetuosas. Quem mais tempo gritou foi Kamairá, o prestimoso informante que muito me ajudou acêrca dos têrmos de parentesco e que deu ao companheiro Kegel os nomes de 97 aves. Wagley, quatro anos depois, não o encontrou mais em Tampiitaua. Contaram-lhe que Kamairá, aflito pela nossa partida, tinha emigrado para Chichutaua. Êste fato me levou a meditar sôbre a extensão do conceito da amizade.

APÊNDICE

468

Característicos antropométricos dos Tapirapé

Emílio Willems
Vanderbilt University

Todos os homens e tôdas as mulheres Tapirapé exceto as crianças, puderam ser medidos. Se o total não ultrapassa 31 indivíduos (quinze homens e dezesseis mulheres), a razão está no fato de se tratar de um grupo em vias de desaparecer. É lastimável que os requisitos que a estatística liga às boas normas da representatividade, não tenham sido satisfeitas. Porém, quer nos parecer que uma amostra pouco representativa seja preferível à completa falta de informações antropométricas, fato êsse que tem ocorrido tantas vêzes com referência a tribos desaparecidas num passado mais ou menos distante.

Havendo, geralmente, dificuldades consideráveis na aplicação de medidas antropométricas entre pessoas que não estejam sujeitas à disciplina de escolas, casernas, hospitais ou presídios, o número de medidas foi reduzido ao mínimo (1).

O quadro n.º I reune os resultados das mensurações individuais, os quadros II e III contêm informações básicas sôbre a variação de medidas e índices; o quadro n.º IV foi compilado no intuito de comparar alguns dados antropométricos obtidos entre os Tapirapé com os de outras tribos que habitam áreas vizinhas ou não muito distantes (em têrmos etnológicos) (2).

Duas dessas tribos, os Kamayurá e Auetö pertencem à família lingüística Tupí-Guaraní, os Nahuquá e Bakairí são Karaíb, enquanto que Borôro e Karajá representam grupos isolados. Como as séries femininas são geralmente muito pouco numerosas, sòmente séries masculinas foram incluídas no quadro IV.

Um fato que imediatamente chama a atenção do antropólogo físico é a estatura extraordinàriamente baixa dos Tapirapé. Haverá de certo poucos grupos indígenas no Brasil em que a média alcance apenas 157,1cm para os homens e 144,7cm para as mulheres. O quadro comparativo

(1) Tôdas as medidas, assim como o exame dos grupos sanguíneos, foram tirados em 1948, por Harald Schultz, então assistente da Secção de Etnologia do Museu Paulista.

(2) Todos êsses dados foram obtidos em Paul Ehrenreich, *Anthropologische Studien über die Ureinwohner Brasiliens.* Braunschweig, 1897. pp. 50-77.

mostra que mesmo os Kamayurá e Auetö estão consideràvelmente acima da estatura média dos Tapirapé. Tomando em consideração as escalas de variação (mínima e máxima), as diferenças se tornam mais pronunciadas ainda.

Os Tapirapé são, como se vê, nìtidamente braquicéfalos, com um índice médio pràticamente idêntico nos dois sexos. Entre os homens há apenas quatro mesocéfalos, contra onze braquicéfalos e dois hiperbraquicéfalos. A distribuição dos índices femininos é muito semelhante. O quadro comparativo revela que os Tapirapé são decididamente os mais braquicéfalos de todos os grupos incluídos. Sòmente os Borôro alcançam um índice semelhante. Os Nahuquá encontram-se no limite inferior da braquicefalia, mas os demais são mesocéfalos, com exceção dos Karajá que constituem um dos poucos exemplos de dolicocefalia, muito rara entre os índios contemporâneos do Brasil. A razão da braquicefalia Tapirapé reside principalmente num comprimento cefálico muito mais reduzido do que o das outras tribos. Em confronto com a distância entre glabela e opisthocranion, as medidas de largura cefálica acusam diferenças bem menos acentuadas.

O índice facial médio de homens e mulheres Tapirapé é mesoprósopo. Contudo, há uma dispersão de valôres relativamente pronunciada. Quatro homens e três mulheres são euriprósopos, quatro homens e sete mulheres são leptoprósopos. O número relativamente elevado de mulheres leptoprósopas naturalmente se exprime numa média mais alta, próxima do limite inferior da leptoprosopia. Os índices faciais mais chegados ao dos Tapirapé encontramos entre os Kamayurá e Auetö. Também os Bakairí são mesoprósopos, enquanto que os Nahuquá e Borôro são euriprósopos e os Karajá acentuadamente leptoprósopos. Comparando-se altura e largura faciais, isoladamente, nota-se que os Karajá e Borôro se diferenciam bastante dos demais grupos, como também entre si.

A escala de variação do índice nasal dos homens Tapirapé excede a de qualquer outro grupo de quadro comparativo. Entre as mulheres Tapirapé a variabilidade dêsse índice é muito mais reduzida. Além disso, a distribuição dos valôres individuais acusa diferenças intersexuais bastante significativas. Oito homens são leptorrinos, seis mesorrinos e um acentuadamente platirrino. Das dezesseis mulheres, só cinco são leptorrinas, dez mesorrinas e uma platirrina. Segundo assim, as mulheres têm em média um nariz mais largo do que os homens. A média masculina aproxima-se do limite inferior da leptorrinia, enquanto as mulheres são francamente mesorrinas.

Não há dúvida de que os índices nasais dos Kamayurá e Auetö estão mais próximos do dos Tapirapé do que o índice médio de qualquer outro grupo comparativo. Também os Bakairí são mesorrinos, porém com uma acentuada tendência para a platirrinia. Os demais grupos são nìtidamente platirrinos. É preciso levar em conta, no entanto, que algumas das séries são demasiadamente reduzidas para que lhes possa ser atribuído qualquer valor representativo.

Foi calculado o índice frontozigomático, isto é, a relação centesimal entre o diâmetro mínimo frontal e o diâmetro bizigomático, a fim de investigar possíveis influências mongolóides. O crânio tìpicamente mongolóide é caracterizado por um diâmetro frontal reduzido em confronto com a acentuada largura bizigomática. Crânios masculinos com índices acima de 71 são considerados livres de influências mongolóides. Para as mulheres o limite é de 72.3(3).

Vê-se que, em ambos os casos, as médias são superiores aos valôres mencionadas, de modo que, com relação a êsse traço particular, a questão da influência mongolóide deve ser respondida negativamente. De outro lado é óbvio que, com exceção de apenas quatro casos duvidosos, todos os Tapirapé têm dentes incisivos em forma de pá, índice seguro de influências mongolóides (4).

Como era de esperar, todos os Tapirapé pertencem ao grupo sanguíneo O.

Se examinarmos o quadro I a fim de saber quais traços se reunem nas associações predominantes, ver-se-á que, entre os homens Tapirapé, a baixa estatura se liga à braquicefalia e a uma baixa altura cefálica, em dez casos. Em oito indivíduos essa mesma associação se liga a um diâmetro frontal largo (acima de 100mm). Dêsses oito indivíduos, três são mesoprósopos e um é mesorrino. Limitando o nosso exame a êsses seis característicos (estatura, índice cefálico, índice facial, índice nasal, altura cefálica e diâmetro mínimo frontal), vê-se também que quatro homens são baixos, braquicéfalos, leptoprósopos, mesorrinos, tendo o diâmetro frontal largo e a cabeça baixa.

Também entre as mulheres Tapirapé, baixa estatura, reduzida altura cefálica e braquicefalia estão associadas em onze indivíduos. Porém, dêstes, sete têm um diâmetro frontal estreito (abaixo de 95mm), cinco são mesorrinos e dois leptoprósopos. Em três casos, baixa estatura, braquicefalia, mesorrinia, diâmetro frontal estreito e altura cefálica reduzida estão ligados à mesoprosopia.

A fim de medir a variabilidade do grupo Tapirapé, foi calculado o desvio padrão, que exprime a dispersão das variantes em tôrno de sua média, estabelecendo uma zona de "normalidade sigmática," acima e abaixo da média aritmética.

De modo geral, os valôres apurados podem ser considerados baixos indicando a elevada homogeneidade somática dos Tapirapé. Numa série de medidas importantes as mulheres são mais variáveis do que os homens, particularmente no que diz respeito a estatura, comprimento, largura e altura da cabeça. A diferença intersexual é extraordinária no caso da altura cefálica. Quanto à face é preciso dizer que, na maioria das

---

(3) Rudolf Martin, *Lehrbuch der Anthropologie*, segunda edição. Jena, 1928. Vol. II, p. 907.

(4) O incisivo em forma de pá caracteriza-se por uma cavidade mais ou menos profunda na superfície ventral do dente. Essa cavidade, estreita em baixo, abre-se na extremidade superior formando uma fossa triangular. Os bordos da cavidade são constituídos por cristas ou limbos de altura variável. Às vêzes, a cavidade, que se estende pela superfície bucal do dente, é formada por vários sulcos paralelos ou convergentes. (Aleš Hrdlička, "Shovel-shaped Teeth", *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. III, N.º 4, October-December 1920.)

medidas, a variabilidade masculina é mais acentuada do que a feminina, fato êsse que se exprime também nos índices facial e nasal.

Dada a extrema carência de dados comparativos parece difícil ajuizar-se da significação relativa das medidas de variabilidade. Lançamos mão dos dados referentes ao desvio padrão em duas tribos brasileiras, os Tukano e Tereno que, por razões óbvias, nenhuma relação cultural ou física têm com os Tapirapé, a não ser pelo fato de pertencerem ao mesmo "stock" racial. Objetivo da comparação é apenas a averiguação de um grau maior ou menor de homogeneidade somática.

Com referência aos Tukano sete medidas e índices podem ser comparados com valôres análogos referentes aos Tapirapé. Vê-se que, dêsses sete, cinco são mais baixos entre os Tapirapé, tanto homens como mulheres. A comparação com os Tereno estende-se a dezoito medidas e índices. Dêstes, quinze são mais baixos entre os homens Tapirapé. O mesmo número foi apurado entre as mulheres Tapirapé. Justifica-se, portanto, a conclusão de que os Tapirapé constituem o mais homogêneo dos três grupos.

Q U A

HOMENS

N.º	IDADE	CORPO			CABEÇA				FACE		NARIZ		OLHOS	
		Estatura	*Diâmetro biacromial*	*Diâmetro bicristilíaco*	*Comprimento*	*Largura*	*Altura*	*Mínimo frontal*	*Altura morfológica*	*Largura*	*Altura*	*Largura*	*Distância interocular*	*Distância biocular*
1	30	155	37	26	179	148	123	102	115	137	51	40	32	96
2	35	151	35	24	177	142	123	97	115	133	52	36	32	91
3	17	161	36	25	179	149	121	105	116	138	55	38	32	96
4	16	156	34	25	181	151	118	110	112	139	53	37	31	95
5	22	153	33	25	173	138	113	105	114	133	53	37	32	91
6	18	152	34	25	180	146	117	103	122	134	57	35	35	91
7	20	163	35	27	182	152	122	102	125	136	58	43	31	95
8	30	159	38	28	176	141	124	94	120	132	56	40	31	92
9	25	159	30	27	186	153	125	105	129	142	58	37	35	97
10	20	154	32	27	179	140	113	98	112	131	52	37	36	96
11	18	149	30	24	175	152	125	107	112	133	51	35	34	96
12	20	159	34	26	169	145	112	102	122	145	52	40	36	96
13	25	164	36	25	181	148	120	102	116	135	51	39	34	96
14	30	155	34	26	179	140	113	96	109	134	56	36	34	91
15	60	167	37	29	185	143	127	100	109	137	52	49	40	87

MULHERES

N.º	IDADE	Estatura	Diâmetro biacromial	Diâmetro bicristilíaco	Comprimento	Largura	Altura	Mínimo frontal	Altura morfológica	Largura	Altura	Largura	Distância interocular	Distância biocular
1	33	146	29	27	182	139	118	95	107	122	50	34	30	90
2	18	146	31	25	168	135	115	95	105	125	46	35	29	86
3	45	144	32	25	175	140	120	90	114	125	48	37	29	92
4	28	145	32	25	173	152	113	106	113	137	52	36	35	95
5	22	146	32	25	177	148	128	100	118	128	56	33	31	90
6	33	161	34	27	182	140	128	100	117	127	50	35	32	90
7	26	145	32	24	163	135	104	94	110	125	46	36	31	82
8	20	145	32	25	169	139	123	97	115	125	47	38	31	87
9	30	135	30	23	165	138	111	91	105	125	51	37	32	89
10	20	144	31	26	167	141	117	97	113	126	43	37	35	89
11	30	140	30	24	164	133	107	91	106	122	41	31	31	83
12	50	142	32	26	166	141	110	99	106	127	50	39	34	90
13	30	149	34	24	176	135	107	98	118	128	52	39	36	91
14	17	149	30	24	169	139	113	93	105	121	46	36	33	90
15	45	146	31	26	171	142	106	92	103	128	51	34	29	88
16	26	145	31	25	170	132	121	93	108	125	50	34	31	91

DRO I

TAPIRAPÉ

ORELHA		MÃO ESQUERDA		GRUPO SANGUÍNEO	DENTES INCISIVOS EM PÁ		ÍNDICE CEFÁLICO	ÍNDICE FACIAL	ÍNDICE NASAL	ÍNDICE MÍNIMO-FRONTAL BIZIGOMÁTICO
Altura	*Largura*	*Comprimento*	*Largura*		*Superior*	*Inferior*				
62	30	170	73	0	sim	não	82,6	83,9	78,4	74,4
62	35	158	74	0	"	sim	80,2	86,4	69,2	72,9
52	35	178	78	0	"	"	83,2	84,0	69,0	76,0
57	33	168	75	0	"	"	83,4	80,5	69,8	79,1
69	35	166	74	0	"	"	79,7	85,7	69,8	78,9
59	32	158	77	0	"	"	81,1	91,0	61,4	76,8
58	32	163	79	0	"	"	83,5	91,9	74,1	75,0
68	33	173	75	0	dentes muito grossos		80,1	90,9	71,4	71,2
58	31	165	75	0	sim	sim	82,2	90,8	63,7	73,9
52	33	171	71	0	"	"	78,2	85,5	71,1	74,8
58	30	156	69	0	"	"	86,8	84,2	68,6	80,4
60	32	168	80	0	"	"	85,8	84,1	76,9	70,3
55	32	173	81	0	"	"	81,7	85,9	76,4	75,5
59	33	163	75	0	"	"	78,2	81,3	64,2	71,6
62	32	174	80	0	não tem	+ dentes	77,3	79,5	94,2	72,9

TAPIRAPÉ

55	30	151	63	0	sim	sim	76,3	87,7	68,0	77,8
59	30	158	68	0	"	"	80,3	84,0	76,0	76,0
58	30	155	63	0	"	"	80,0	91,2	77,0	72,0
58	31	151	67	0	"	"	87,8	82,4	69,2	77,3
55	27	165	65	0	"	"	83,6	92,1	58,9	78,1
56	30	170	72	0	"	"	76,9	92,1	70,0	78,7
54	34	160	69	0	"	"	82,8	88,0	78,2	75,2
56	31	151	62	0	faltam	sim	82,2	92,0	80,8	77,6
55	31	147	67	0	sim	"	83,6	84,0	72,5	72,8
60	32	155	67	0	"	"	84,4	89,6	86,0	76,8
53	30	141	60	0	"	"	81,1	86,8	75,6	74,5
60	32	152	70	0	"	"	84,9	83,4	78,0	77,9
63	31	164	70	0	"	"	76,7	92,1	75,0	76,5
59	31	159	71	0	"	"	82,2	86,7	78,2	76,8
51	33	147	61	0	não tem	+ dentes	83,0	80,4	66,6	71,8
56	30	156	63	0	sim	sim	77,6	84,4	68,0	74,4

QUADRO II

VARIAÇÕES DE MEDIDAS E ÍNDICES ♂

MEDIDAS e ÍNDICES	MÍNIMA	MÁXIMA	MÉDIA	DESVIO PADRÃO
Estatura (em centímetros).......	149	167	157,3 ± 1,29	4,98 ± 9,91
Diâmetro biacromial (em centím.)	300	380	343,3 ± 0,59	2,30 ± 0,42
Diâm. bicristilíaco (em centím.) .	240	290	259,3 ± 0,36	1,39 ± 0,25
Comprimento da cabeça.........	169	186	178,7 ± 1,09	4,22 ± 0,77
Largura da cabeça.............	138	153	145,8 ± 1,24	4,80 ± 0,88
Altura da cabeça..............	112	127	119,7 ± 1,27	4,91 ± 0,90
Diâm. mínimo frontal..........	94	110	101,8 ± 1,08	4,18 ± 0,76
Altura morfológica da face.....	109	129	116,5 ± 1,47	5,69 ± 1,04
Largura da face...............	131	145	135,9 ± 0,96	3,73 ± 0,68
Altura do nariz...............	51	58	53,8 ± 0,65	2,51 ± 0,46
Largura do nariz..............	35	49	38,6 ± 0,90	3,50 ± 0,64
Distância interocular..........	31	40	33,6 ± 0,62	2,41 ± 0,44
Distância biocular.............	87	97	93,7 ± 0,74	2,86 ± 0,52
Altura da orelha..............	52	69	59,4 ± 1,21	4,67 ± 0,85
Largura da orelha.............	30	35	32,5 ± 0,40	1,54 ± 0,28
Comprimento da mão esquerda .	156	178	166,9 ± 1,62	6,27 ± 1,14
Largura da mão esquerda......	69	81	75,7 ± 0,86	3,32 ± 0,61
Índice cefálico.................	77,3	86,8	81,6 ± 0,69	2,66 ± 0,69
Índice facial..................	79,5	91,9	85,7 ± 0,98	3,81 ± 0,70
Índice nasal...................	61,4	94,2	71,9 ± 1,94	7,51 ± 1,37
Índice fronto-zigomático........	71,2	80,4	74,9 ± 0,74	2,88 ± 0,53

Quadro III

VARIAÇÕES DE MEDIDAS E ÍNDICES ♀

MEDIDAS e ÍNDICES	MÍNIMA	MÁXIMA	MÉDIA	DESVIO PADRÃO
Estatura (em centímetros).......	135	161	144,7 ± 1,26	5,03 ± 0,89
Diâmetro biacromial (em centím.)	290	340	314,4 ± 0,33	1,32 ± 0,23
Diâm. bicristilíaco (em centím.)	230	270	250,6 ± 0,27	1,09 ± 0,19
Comprimento da cabeça.........	163	182	171,0 ± 1,44	5,76 ± 1,02
Largura da cabeça.............	132	152	139,3 ± 1,25	5,01 ± 0,88
Altura da cabeça...............	104	128	115,0 ± 1,83	7,31 ± 1,29
Diâmetro mínimo frontal........	90	106	95,6 ± 1,03	4,12 ± 0,73
Altura morfológica da face......	103	118	110,1 ± 1,26	5,03 ± 0,89
Largura da face...............	121	137	126,0 ± 0,88	3,52 ± 0,62
Altura do nariz................	41	56	48,6 ± 0,91	3,62 ± 0,64
Largura do nariz...............	31	39	35,6 ± 0,53	2,11 ± 0,37
Distância interocular...........	29	36	31,8 ± 0,54	2,16 ± 0,38
Distância biocular.............	82	92	88,9 ± 0,78	3,13 ± 0,55
Altura da orelha...............	51	63	56,7 ± 0,74	2,95 ± 0,52
Largura da orelha..............	27	33	30,8 ± 0,38	1,51 ± 0,27
Comprimento da mão esquerda .	141	170	155,1 ± 1,81	7,24 ± 1,28
Largura da mão esquerda.......	60	72	66,1 ± 0,84	3,36 ± 0,59
Índice cefálico.................	76,3	87,8	81,5 ± 0,80	3,19 ± 0,56
Índice facial....................	80,4	92,1	87,3 ± 0,95	3,79 ± 0,67
Índice nasal....................	58,9	86,0	73,6 ± 1,52	6,05 ± 1,07
Índice fronto-zigomático........	71,8	78,7	75,9 ± 0,54	2,15 ± 0,38

QUA

		TAPIRAPÉ ♂ (15)	KAMAYURÁ ♂ (14)
Estatura..............	máxima	167	172
	mínima	149	15)
	média	157,1	164
		(15)	(14)
Comprimento da cabeça.	máxima	186	194
	mínima	169	174
	média	178,7	185
		(15)	(14)
Largura da cabeça.....	máxima	153	153
	mínima	138	139
	média	145,8	147
		(15)	(14)
Altura da cabeça.......	máxima	127	135
	mínima	112	112
	média	119,7	120
		(15)	(14)
Altura morfológica da face................	máxima	129	121
	mínima	109	102
	média	116,5	114
		(15)	(14)
Largura da face.......	máxima	145	140
	mínima	131	122
	média	135,9	132
		(15)	(4)
Altura do nariz........	máxima	58	49
	mínima	51	47
	média	53,8	48,2
		(15)	(4)
Largura do nariz.......	máxima	49	40
	mínima	35	35
	média	38,6	38,0
		(15)	(14)
Índice cefálico..........	máxima	86,8	81,6
	mínima	77,3	76,0
	média	81,6	79,3
		(15)	(14)
Índice facial...........	máxima	91,9	95,1
	mínima	79,5	79,1
	média	85,7	87,1
		(15)	(4)
Índice nasal...........	máxima	94,2	83,3
	mínima	61,4	74,4
	média	71,9	78,7

DRO IV

KARAJÁ ♂ (12)	AUETÖ ♂ (14)	NAHUQUA ♂ (15)	BAKAIRÍ ♂ (10)	BORÔRO ♂ (20)
179	171,6	171,4	166,3	191,2
159	155,5	155,5	151,1	167,0
169	159,9	162,1	160,8	173,7
(12)	(14)	(15)	(10)	(20)
208	200	197	190	204
179	181	174	178	179
191	187	188	186,5	190,3
(12)	(14)	(15)	(10)	(20)
157	157	162	155	165
137	140	138	141	147
143	148,4	151	147	154,5
(12)	(14)	(15)	(10)	(20)
137	130	135	129	144
120	112	118	112	119
128	122,2	126,6	120,6	129,1
(12)	(14)	(15)	(9)	(20)
133	122	130	121	130
119	109	102	114	110
125	115,6	115,6	117,1	120,3
(12)	(14)	(10)	(10)	(20)
146	150	138	138	154
136	125	122	124	140
140	134,2	130,5	132,2	147,1
(12)	(4)	(5)	(10)	(20)
56	54	51	53	58
45	48	42	40	42
48	51,2	45,4	47,5	46,8
(12)	(4)	(5)	(10)	(20)
47	40	46	48	53
35	38	35	35	35
42	39	38,3	39,6	42,4
(12)	(14)	(15)	(10)	(20)
79,3	83,2	84,8	82,6	85,6
68,5	76,1	75,4	73,8	75,0
73,0	79,6	80,6	79,9	81,2
(12)	(14)	(10)	(9)	(20)
95,7	93,6	87,6	91,7	91,5
85,0	79,6	79,7	83,4	75,9
90,3	86,6	83,6	87,5	83,7
(12)	(4)	(5)	(10)	(20)
104,7	83,3	102,2	100,0	106,0
73,2	70,3	74,4	67,3	77,7
85,4	76,7	86,9	83,5	87,2

QUADRO V

A VARIABILIDADE DE DIVERSOS GRUPOS INDÍGENAS

MEDIDAS e ÍNDICES	TAPIRAPÉ *Desvio padrão*		TUKANO *Desvio padrão*		TERENO *Desvio padrão*	
	♂ (15)	♀ (16)	♂ (49)	♀ (30)	♂ (28)	♀ (17)
Estatura	4,98	5,03	5,03	5,23	5,4	4,1
Comprimento da cabeça	4,22	5,76	5,56	4,10	5,1	6,5
Largura da cabeça	4,80	5,01	5,21	7,06	4,2	3,6
Altura da cabeça	4,91	7,31	—	—	6,1	6,9
Diâmetro mínimo frontal	4,18	4,12	—	—	4,7	4,8
Altura morfológica da face	5,69	5,03	5,48	6,85	6,8	5,1
Largura da face	3,73	3,52	4,73	4,76	4,2	3,8
Altura do nariz	2,51	3,62	—	—	4,6	4,2
Largura do nariz	3,50	2,11	—	—	2,7	3,2
Distância interocular	2,41	2,16	—	—	2,7	2,5
Distância biocular	2,86	3,13	—	—	4,7	4,2
Altura da orelha	4,67	2,95	—	—	5,8	3,9
Largura da orelha	1,54	1,51	—	—	3,4	2,6
Comprimento da mão esquerda	6,27	7,24	—	—	7,2	7,4
Largura da mão esquerda	3,32	3,36	—	—	5,1	3,4
Índice cefálico	2,66	3,19	2,66	2,69	2,4	3,3
Índice facial	3,81	3,79	4,12	4,58	5,2	4,0
Índice nasal	7,51	6,05	—	—	7,7	8,2

BIBLIOGRAFIA
e
ÍNDICES

Bibliografia

ABBEVILLE, Claude d': Histoire de la Mission des Pères Capvcins en l'Isle de Maragnan et terres circonuoisines, Paris 1614. Reprodução fac-simile, editada por Paulo Prado, Paris 1922.

ABREU, S. Fróes: Na terra das palmeiras, Rio de Janeiro 1931.

ADALBERT, PRINZ VON PREUSSEN: Aus meinem Tagebuche 1842-1843, Berlin 1847.

AGASSIZ, Luiz e Elizabeth Cary: Viagem ao Brasil (1865-1866). S. Paulo 1938.

ALBISETTI, César, e VENTURELLI, Ângelo Jayme: Enciclopédia bororo, I. Campo Grande 1962.

ALBISETTI, vide COLBACCHINI.

ALENCASTRE, J. M. P. de: Annaes da provincia de Goyaz. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro XXVII, parte segunda, Rio de Janeiro 1864.

ALMEIDA, Candido Mendes de: *1*: Memorias para a historia do extincto Estado do Maranhão II, Rio de Janeiro 1874.
2: Notas para a historia patria, quarto artigo: Porque razão os Indigenas do nosso litoral chamavam aos francezes "Maír" e aos portuguezes "Peró"? Revista do Inst. Historico e Geographico Brasileiro XLI, parte segunda, Rio de Janeiro 1878.

AMBROSETTI, Juan B.: Los indios Cainguá del Alto Paraná (Misiones). Boletín del Instituto Geografico Argentino XV, Buenos Aires 1895. (Separata).

AMORIM, Antonio Brandão de: Lendas em Nheêngatu e em Portuguez. Revista do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro, t. C, vol. CLIV, Rio de Janeiro 1926.

ANCHIETA, Joseph de: *1*: Arte de Grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil, novamente dado á luz por Julio Platzmann. Lipsia 1874.
2: Cartas, informações, fragmentos historicos e sermões, 1554-1594. Publicações da Academia Brasileira. Rio de Janeiro 1933.
3: Poesias. Manuscrito do séc. XVI, em português, castelhano, latim e tupi. Boletim do Museu Paulista, IV. São Paulo 1954.

ANDREE, Richard: Der Nasengruss. Globus XXXV, Braunschweig 1879.

ANÔNIMO: Dialogos das grandezas do Brasil, pela primeira vez tirados em livro com introducção de Capistrano de Abreu e notas de Rodolpho Garcia. Publicações da Academia Brasileira. Rio de Janeiro 1930.

ANÔNIMO: Vocabulário na língua brasílica. Manuscrito português-tupí do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. Coleção Departamento de Cultura XX, São Paulo 1938.

ANÔNIMO: Diccionario portuguez-brasiliano e brasiliano-portuguez. Reimpressão integral da edição de 1795, seguida da 2.ª parte, até hoje inédita, ordenada e prefaciada por Plinio M. da Silva Ayrosa. Revista do Museu Paulista XVIII, São Paulo 1934.

ANÔNIMO: Memoria da nova navegação do rio Arinos. Revista do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro XIX (1856), Rio de Janeiro 1898.

ANÔNIMO: A civilização dos indios de Goyaz. Revista da Semana, anno XXXV, n.º 23, Rio de Janeiro 1934.

ANÔNIMO (XXX): Mgr. Thomas chez les Gorotirés. Les Missions Dominicaines XIV, Paris 1935.

ARAUJO, Jozé de Souza Azevedo Pizarro e: Memorias historicas do Rio de Janeiro e das provincias annexas á jurisdicção do Vice-Rei do Estado do Brasil, IX, Rio de Janeiro 1822.

ARNAUD, Expedito: A terminologia de parentesco entre os índios Asuriní. Revista do Museu Paulista, N.S., XIV, São Paulo 1963.

ARRONCHES vide AYROSA.

AYROSA, Plinio: *1*: Têrmos tupís no português do Brasil. Coleção do Departamento de Cultura XIII, São Paulo 1937.

2: Nomenclatura das ruas de São Paulo — Letras H e I. Revista do Arquivo Municipal XXXIX, São Paulo 1937.

3: O caderno da lingua ou vocabulario portuguez-tupí de Frei João de Arronches — 1739 —. Notas e commentarios a margem de um manuscripto do sec. XVIII. Revista do Museu Paulista, XXI, São Paulo 1937.

4: Notas tupinológicas *in* Jean de Léry: Viagem à Terra do Brasil. Trad. de Sérgio Milliet. Biblioteca Histórica Brasileira VII, São Paulo (1941).

Vide também: ANÔNIMO: Vocabulário na língua brasílica; ANÔNIMO: Diccionario portuguez-brasiliano.

AZARA, Félix de: Viajes por la América Meridional. Madrid 1923. (O original francês apareceu em Paris, no ano de 1809).

BAENA, Antonio Ladislao Monteiro: Resposta dada em 1847 ao Exm. presidente da provincia do Pará pelo Sr. tenente-coronel Antonio Ladisláo Monteiro Baena, sobre a communicação mercantil entre a dita provincia e a de Goyaz. Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro X, segunda edição, Rio de Janeiro 1870.

BAER, Gerhard: Beiträge zur Kenntnis des Xingu-Quellgebietes. Diss., Basel (1960).

BALBI, Adrien: Atlas ethnographique du globe, ou classification des peuples anciens et modernes d'après leurs langues, Paris 1826.

BALDUS, Herbert: *1*: Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie XI. Leipzig 1931.

2: Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme. Archiv für Religionswissenschaft XXIX, Leipzig 1932.

3: Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko-Gruppe. Anthropos XXVII, Wien 1932.

4: Volksüberlieferungen aus Paraguay. Der Weltkreis III, Berlin 1932/33.

5: Sprachproben des Kaingang von Palmas. Anthropos XXX, Wien 1935.

6: Licocós, as bonecas dos Carajá. Espelho n.º 21. Rio de Janeiro 1936.

7: Ensaios de Etnologia Brasileira. Série "Brasiliana" 101. São Paulo 1937.

8: Tereno-Texte. Anthropos XXXII, Wien 1937.

9: Os Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central. Revista do Arquivo Municipal, XCVI-CV, CVII-CXXIV, CXXVII. São Paulo 1944-1948.

10: Lendas dos índios do Brasil. São Paulo 1946.

11: Vocabulário zoológico kaingang. Arquivos do Museu Paranaense VI, Curitiba 1947.

12: Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. Revista do Museu Paulista, Nova Série, II, São Paulo 1948.

13: Lendas dos índios Tereno. *ibidem*, IV, São Paulo 1950.

14: Kanaxívue. Cultura, IV, Rio de Janeiro 1951.

15: Os Oti. Revista do Museu Paulista, N. S., VIII, São Paulo 1954.

16: Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, I: São Paulo 1954; II: Hannover 1968.

17: Contribuição à lingüística gê. Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata, II, México 1958.

18: O xamanismo na aculturação de uma tribo tupi do Brasil. Revista do Museu Paulista, N. S., XV, São Paulo 1964.

19: O xamanismo. Sugestões para pesquisas etnográficas. *ibidem*, XVI, São Paulo 1965/66.

BALDUS, Herbert, e WILLEMS, Emílio: Dicionário de Etnologia e Sociologia. Série "Iniciação Científica", 17. São Paulo 1939.

BALDUS, Herbert, vide MÉTRAUX, Alfred

BANNER, Horace: *1*: A casa-dos-homens górotire. Revista do Museu Paulista, N. S., VI, São Paulo 1952.

2: Mitos dos índios Kayapó. Revista de Antropologia, V, n.º 1, São Paulo 1957.

3: O índio Kayapó em seu acampamento. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia n.º 13, Belém do Pará 1961.

BARLOW, Roger: Ms. — citado *apud* QUEVEDO, Samuel A. Lafone.

BARRÈRE, Pierre: Nouvelle relation de la France equinoxiale. Paris 1743.

BATES, Henry Walter: The naturalist on the River Amazons. London 1863.

BECHER, Hans: Die Surára und Pakidái, zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien. Hamburg 1960.

BELLIZZI, Ataliba Macieira: *1*: Pesquisas antropométricas nos índios Mawé, Karajá e Kayapó. Rio de Janeiro 1958.

2: Grupo sanguíneo nos índios "Karajá". Anais do Colégio Anatômico Brasileiro, V, Rio de Janeiro 1959.

3: Alguns dados sôbre a incidência nosológica nos índios Karajá. Jornal Brasileiro de Medicina, II, n.º 6, Rio de Janeiro 1960.

4: Alguns dados sôbre a incidência nosológica nos índios Kayapó. *ibidem*, V, n.º 2, Rio de Janeiro 1961.

BENEDICT, Ruth: Patterns of Culture. Mentor Book, fifth printing, New York 1949.

BIGORRE, François: *1*: Chez les sauvages Tapirapés. Les Missions catholiques XLVIII, Lyon 1916.

2: Excursion chez les sauvages Tapirapés. *ibidem*.

3: Chez les sauvages Tapirapés. Annales de la Propagation de la Foi, LXXXIX, n.º 531. 1917.

BOAS, Franz: *1*: Indianische Sagen von der Nord-pacifischen Küste Amerikas. Verhandlungen der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte XXIII, Berlin 1891.

2: The Mythology of the Bella Coola Indians. Publications of the Jesup North Pacific Expedition I. Memoirs of the American Museum of Natural History. New York 1900.

BRANCO, Joaquim: Vocabulario etimologico do Abáñeêng. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, IX-XVI. São Paulo 1935.

BRAUM, João Vasco Manoel de: Descripção chorographica do Estado do Gram-Pará. Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro XXXVI, parte primeira, Rio de Janeiro 1873.

BREHM, Alfred Edmund: Tierleben, 13 tomos. Neudruck der vierten Auflage. Leipzig 1927 e segs.

BRIEGER, F. G. e outros: Races of Maize in Brazil and other Eastern South American Countries. Washington 1958.

BRUÉ, A.: Atlas Universel de Géographie etc., Paris 1830, n.º 65: Carte du Brésil, Paris 1826 (cf. *apud* Kissenberth *2* 41, nota 4).

CALDAS, Jací Antonio L. Tupí: A exploração do Rio das Mortes pelo Tte. Cel. Antonio Tupy Ferreira Caldas. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul XXI, n.º 81, Porto Alegre 1941.

CAMINHA, Pero Vaz de: Carta. História da colonização portuguesa do Brasil, II, Porto 1923.

CAMPANA, Domenico del: Notizie intorno ai Ciriguani. Archivio per l'antropologia e la etnologia XXXII, Firenze 1902 (cit. *apud* Métraux *3*).

CARDIM, Fernão: Tratados da terra e gente do Brasil. Rio de Janeiro 1925.

CARTAS JESUITICAS II, Cartas avulsas, 1550-1568. Publicações da Academia Brasileira. Rio de Janeiro 1931.

CASTELNAU, Francis de: Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, t. II, Paris 1850.

CASTRO, Josué de: Geografia da fome. A fome no Brasil. Rio de Janeiro 1946.

CAZAL, Manoel Ayres de: Corographia Brasilica, ou Relação Historico-Geographica do Brasil. Nova edição, correcta e emendada. 2 tomos. Rio de Janeiro 1833.

COLBACCHINI, Antonio: I Bororos Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso. Torino (1925).

COLBACCHINI, Antonio e ALBISETTI, Cesar: Os Boróros Orientais Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. Série "Brasiliana" (Grande formato) 4. São Paulo 1942.

COLMAN, Narciso R.: Nuestros antepasados. Biblioteca de la Sociedad científica del Paraguay, n.º 6. San Lorenzo (Paraguay) 1937.

COSTA, Angyone: Introdução á Arqueologia Brasileira. Série "Brasiliana" 34. São Paulo 1934.

COSTA, Maria Heloisa Fénelon: O realismo na arte karajá. Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, Recife 1959.

COUDREAU, Henri: Voyage au Tocantins-Araguaya. Paris 1897.

CREVAUX, J.: Voyages dans l'Amérique du Sud. Paris 1883.

CROCKER, William Henry: A method for deriving themes as applied to Canela Indian festival materials. Ann Arbor, Michigan 1962.

DARWIN, Charles: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite Auflage. Stuttgart 1874.

DENGLER, H.: Eine Forschungsreise zu den Kavahib-Indianern am Rio Madeira. Zeitschrift für Ethnologie LIX. Berlin 1929.

DESSAUER, Erwin von: Vaniní. Tage im Urwald. München 1960.

DICCIONARIO PORTUGUEZ-BRASILIANO etc. vide ANÔNIMO.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO BRASILEIRO. Pôrto Alegre 1943.

DIETSCHY, Hans: *1*: Geburtshütte und "Männerkindbett" bei den Karajá. Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, LXVII, Basel 1956.

2: Umwelt, Bevölkerungsdichte und Gesellschaftsform im Amazonasgebiet. Korrespondenzblatt der Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft, *8*. Jahrgang, Basel 1958.

3: Kultur als psychohygienisches System (eine Notiz von den Karajá-Indianern). Seelische Gesundheit. Bern und Stuttgart 1959.

4: Das Häuptlingswesen bei den Karajá. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, XXV, Hamburg 1959.

5: Männerhäuser, heiliger Pfahl und Männerplatz bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens. Anthropos, LVII, Freiburg/Schweiz 1962.

6: Le système de parenté et la structure sociale des indiens Carajá. VIe Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Paris 1960), II, Ethnologie (premier volume), Paris 1963.

7: Altersstufen bei den Karajá-Indianern Zentralbrasiliens. Völkerkundliche Abhandlungen, I: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas, Hannover 1964.

8: Der bezaubernde Delphin. Von Mythos und Ritus bei den Karajá-Indianern. Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie, Ethnologische Reihe n.º 2, Basel 1965.

DINIZ, Edson Soares: *1:* Os Kayapó-Gorotíre. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S. — Antropologia n.º 18, Belém-Pará 1962.

2: Convívio interétnico e aglutinação intergrupal. Revista do Museu Paulista, N. S., XIV, São Paulo 1963.

DOBLAS: Memoria histórica, geografica, política y económica de la provincia de Misiones, *apud* Blas Garay: Prólogo *in:* Nicolás del Techo: Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, I, Madrid 1897.

DODT, Gustavo: Descrição dos rios Parnahyba e Gurupy. Série "Brasiliana", CXXXVIII, São Paulo 1939.

DREYFUS, Simone: Les Kayapo du nord, Etat de Para-Brésil. Paris 1963.

DREYFUS, S. vide Métraux, A.

DUROURE, J.: Sur le Fleuve de la Mort. Lyon 1936.

EDUARDO, Octavio da Costa; The negro in Northern Brazil. New York 1948.

EHRENREICH, Paul: *1*: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Berlin 1891.
2: Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse. Dr. A. Petermanns Mitteilungen, XXXVII, Gotha 1891.
3: Südamerikanische Stromfahrten. Globus LXII. Braunschweig 1892.
4: Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens I: Die Sprache der Caraya (Goyaz). Zeitschrift für Ethnologie XXVI, Berlin 1894.
5: Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des XX. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Naturvölker. Archiv für Anthropologie, Neue Folge, III, Braunschweig 1905.

ELIADE, Mircea: *1*: Das Heilige und das Profane. Hamburg 1957.
2: El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis. México 1960. Trad.

ESCHWEGE, L. W. Von: Brasilien, die Neue Welt, Braunschweig 1830.

ESPINOSA, Antonio Vásquez de: Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Smithsonian Miscellaneous Collections, 108, Washington 1948.

EVREUX, Yves D': Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614. Avec une introduction et des notes par M/Ferdinand Denis. Leipzig & Paris 1864.

FALAISE, Rayliane de La: Caraja... Kou! Paris 1939.

FARIA, L. de Castro: A figura humana na arte dos índios Karajá. Museu Nacional: Publicações avulsas n.º 26. Rio de Janeiro 1959.

FERNANDES, Florestan: *1*: Organização social dos Tupinambá. São Paulo s. a. (1949).
2: A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade Tupinambá. Revista do Museu Paulista, N. S., III, São Paulo 1949.
3: A função social da guerra na sociedade tupinambá. *ibidem*, VI, 1952.
4: Mudanças sociais no Brasil. São Paulo 1960.

FERREIRA, João de Souza: Noticiario Maranhense. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro LXXXI. Rio de Janeiro 1918.

FLEMING, Peter: Brasilianisches Abenteuer, Berlin 1935. (Original: Brazilian adventure, London 1933).

FLORENCE, Hercules: Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas, de 1825 a 1829. s. l. e a. (São Paulo 1941).

FOCK, Niels: Waiwai: Religion and Society of an Amazonian tribe. Copenhagen 1963.

FONSECA, João Severiano da: Viagem ao redor do Brasil 1875-1878. I. Rio de Janeiro 1880.

FONSECA, José Pinto da: *1*: Copia da carta que o alferes José Pinto da Fonseca escreveu ao exmo. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de indios, dirigida do sitio onde portou (Ilha de Santa Anna, 2 de agosto de 1775). Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro VIII (1846), segunda edição, Rio de Janeiro 1868.
2: Copia da Carta que d'Aldeia do Gentio de Nação Carajá dirigio ao Governador e Capitão General da Capitania de Goyaz o Alferes de Dragões Jozé Pinto da Fonseca. — Ilha de Sant'Anna, 4 de Agosto de 1775. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro LXXXIV, Rio de Janeiro 1920.

FONSECA, José Pinto da: Novas notas biologicas sôbre o Sacy (*Tapera naevia*, L.). Revista do Museu Paulista XIII, São Paulo 1922.

FOY, W.: Fadenstern und Fadenkreuz I. Ethnologica II, Heft 1, Leipzig 1913.

FREITAS, José Garcia de: Os indios Parintintin. Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., XVIII, Paris 1926.

FREYRE, Gilberto: Casa-grande e senzala, 3.ª edição. Rio de Janeiro 1938.

FREYREISS, Georg Wilhelm: Beitraege zur naeheren Kenntnis des Kaiserthums Brasilien, I, Frankfurt am Main 1824.

FRIČ, Vojtěch and RADIN, Paul: Contributions to the study of the Bororo Indians. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XXXVI, London 1906.

FRIEDERICI, Georg: Hilfswörterbuch für den Amerikanisten. Halle (Saale) 1926.

FRIKEL, Protasio: Notas sôbre a situação atual dos índios Xikrin do rio Caeteté. Revista do Museu Paulista, N. S., XIV, São Paulo 1963.

FRÖDIN, Otto und NORDENSKIÖLD, Erland: Ueber Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas. Göteborgs Kungl. Vetenskaps - och Vitterhetssamhälles Handlingar, fjärde följden, XIX, Göteborg 1918.

FUCHS, João: Ultima carta. Lembrança dos Missionarios Salesianos Pe. Pedro Sacilotti e Pe. João Fuchs trucidados pelos Indios Chavantes no Rio das Mortes (Matto Grosso). S. Paulo 1935.

FUERST, René: La peinture collective des femmes Xikrin, Völkerkundliche Abhandlungen, I: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas. Hannover 1964.

GALVÃO, Eduardo: *1*: Apontamentos sôbre os índios Kamaiurá. Museu Nacional. Publ. av. n.º 5. Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu. Rio de Janeiro 1949.

2: Breve notícia sôbre os índios Juruna. Revista do Museu Paulista, N. S., VI, São Paulo 1952.

3: Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu. Boletim do Museu Nacional, N. S., Antropologia n.º 14, Rio de Janeiro 1953.

GALVÃO vide WAGLEY

GANDAVO, Pero de Magalhães de: Historia da Prouincia Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. Lisboa 1858. (Primeira edição: Lisboa 1576).

GARCIA, Rodolpho; Glossario das palavras e phrases da lingua Tupi, contidas na "Histoire" do padre Claude D'ABBEVILLE, reprodução fac-simile, Paris 1922.

GERBRANDS, A. A.: Art as an Element of Culture, especially in Negro-Africa. Leiden 1957.

GLASS, Frederick C.: Adventures with the bible in Brazil. London, s. a.

GOELDI, Emil A.: Ueber den Gebrauch des Steinbeiles bei jetzt lebenden Indianern Südamerikas, speciell Amazoniens. XIV. Internationaler Amerikanisten-Kongress (Stuttgart 1904), Stuttgart 1906.

GONDIM, Joaquim: Etnografia indígena I, Fortaleza-Ceará 1938.

GORTARI, Mathias de Anglés y: Los Jesuítas en el Paraguay. Reimpresa según la edición de 1769. Asunción 1896.

GUEVARA, José: Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán. Anales de la Biblioteca, V, Buenos Aires 1908.

GUIMARÃES, José da Silva: Memoria sôbre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro VI (1844), segunda edição, Rio de Janeiro 1865.

GUSINDE, Martin: *1*: Die Feuerlandindianer, I: Die Selk'nam, Mödling bei Wien 1931; II: Die Yamana, Mödling bei Wien 1937.

2: Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien LXII, Wien 1932.

HAEKEL, Josef: Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens. Anthropos, XLVII/XLVIII, Freiburg/Schweiz 1952/53.

HENRY, Jules: Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil. New York 1941.

HINTERMANN, Heinrich: Unter Indianern und Riesenschlangen. Zürich e Leipzig 1926.

HOEHNE, F. C.: *1*: Contribuição ao conhecimento das leguminosas da Rondonia. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas. Publicação n.º 74. Annexo n.º 5. Historia Natural. Botanica, parte XII. São Paulo 1922.

2: Botanica e Agricultura no seculo XVI. Série "Brasiliana" 71. São Paulo 1937.

3: O capim "Arranca-Pellos". Boletim de Agricultura, série 37a. São Paulo 1936.

4: Leguminosas — Papilionadas, gênero Arachis. Flora Brasílica, fasc. 2, vol. XXV, II; 122. São Paulo 1940.

Hoeller, Alfredo: Guarayo-Deutsches Wörterbuch. Hall in Tirol 1932.

Holmberg, Allan R.: Nomads of the Long Bow. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, publ. n.° 10. Washington 1950.

Hurley, Jorge: Vocabulario Tupy-Portuguez falado pelos Tembés dos rios Gurupy e Guamá do Pará. Revista do Museu Paulista XVII, 1.ª parte, São Paulo 1931.

Huxley, Francis: Affable Savages. An Anthropologist among the Urubu Indians of Brazil. London 1956

Ihering, Hermann von: Os machados de pedra dos indios do Brasil e o seu emprego nas derrubadas de mato. Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo XII (1907), São Paulo 1908.

Ihering, Rodolpho von: *1*: Da vida dos nossos animais. Fauna do Brasil. São Leopoldo 1934.

2: Dicionário dos animais do Brasil. São Paulo 1940.

Jardim, Joaquim R. de Moraes: O Rio Araguaya. Rio de Janeiro 1880.

Jensen, Ad. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951.

Kadletz, Theodor: Die Indianer-Reduktionen der Jesuiten in Paraguay, Argentinien und Rio Grande do Sul. Villa Ijuhy, s. a.

Kinsey, Alfred C., e colaboradores: Conduta sexual da mulher. (Trad.). Rio de Janeiro 1955.

Kirchhoff, Paul: Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat. Zeitschrift für Ethnologie LXIV, Berlin 1933.

Kissenberth, Wilhelm: *1*: Über die hauptsächlichsten Ergebnisse der Araguaya-Reise. Zeitschrift für Ethnologie XLIV, Berlin 1912.

2: Beitrag zur Kenntnis der Tapirapé-Indianer. Baessler-Archiv VI, Heft 1/2, Leipzig e Berlin 1916.

Klimek, S. and Milke, W.: An analysis of the material culture of the Tupi peoples. American Anthropologist, N. S., XXXVII. 1935.

Klöden, C. F.: Das Kaiserreich Brasilien, Berlin 1817 (cit. *apud* Kissenberth *2*).

Knoll-Greiling, Ursula: Die sozial-psychologische Funktion des Schamanen. *in:* Beiträge zur Gesellungs- und Völkerwissenschaft Professor Dr. Richard Thurnwald zu seinem achtzigsten Geburtstag gewidmet. Berlin 1950.

Koch-Grünberg, Theodor: *1*: Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwestbrasilien 1903/1905. I: Berlin 1909; II: Berlin 1910.

2: Vom Roroima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913. II: Mythen und Legenden der Taulipáng-und Arekuná-Indianer, zweite Auflage, Stuttgart 1924; III: Ethnographie, Stuttgart 1923.

Koenigswald, Gustav von: *1*: Die Cayuás. Globus XCIII, Braunschweig 1908.

2: Die Carajá-Indianer. Globus XCIV, Braunschweig 1908.

Krause, Fritz: *1*: Die Kunst der Karajá-Indianer. Baessler-Archiv II, Heft 1, Leipzig e Berlin 1911.

2: In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908. Leipzig 1911.

3: Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingú-Gebietes. XXIe Congrès International des Américanistes, Göteborg 1924.

4: Die Yarumá- und Arawine-Indianer Zentralbrasiliens. Baessler-Archiv XIX, Berlin 1936.

5: Die Waurá-Indianer des Schingú-Quellgebietes. Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, Heft 7. 1936.

Krickeberg, Walter: Amerika. Illustrierte Völkerkunde herausgegeben von Georg Buschan, I, Dritte Auflage, Stuttgart 1922.

Krieg, Hans: *1*: Yaguareté. München 1933.

2: Chaco-Indianer. Stuttgart 1934.

KRUSE, Albert: Die Totemclans der Tapajósmundurucú. Santo Antonio, 12. Jahrgang, Bahia 1934.

KUNIKE, Hugo: Der Fisch als Fruchtbarkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas. Anthropos VII. St. Gabriel-Mödling bei Wien 1912.

LABRADOR, José Sánchez: El Paraguay Católico. I e II: Buenos Aires 1910.

LEHMANN-NITSCHE, R.: *1:* Mitología sudamericana, V: La astronomía de los Matacos. Revista del Museo de La Plata, XXVII, Buenos Aires 1923.

2: VI: La astronomía de los Tobas, *ibidem.*

3: VII: La astronomía de los Mocoví, *ibidem* XXVIII, Buenos Aires 1924/25

4: VIII: La astronomía de los Chiriguanos, *ibidem.*

5: IX: La constelación de la Osa Mayor, *ibidem.*

6: X: La astronomía de los Tobas (Segunda parte). *ibidem.*

7: XI: La astronomía de los Vilelas, *ibidem.*

8: Studien zur südamerikanischen Mythologie. Die ätiologischen Motive. Hamburg 1939.

LEITE, Serafim: *1:* Páginas de História do Brasil. Série "Brasiliana" XCIII, São Paulo 1937.

2: História da Companhia de Jesus no Brasil, I e II. Lisboa 1938

LELONG, M.-H.: Les Indiens qui meurent. Paris 1952.

LERY, Iean de: Histoire d'vn voyage faict en la terre dv Bresil, avtrement dite Amerique. Seconde Edition. 1580.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *1:* Les structures sociales dans le Brésil Central. Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists edited by Sol Tax. Chicago 1952.

2: Les organisations dualistes existent-elles? Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 112, 2.ᵉ Aflevering. 's-Gravenhage 1956.

3: On manipulated sociological models. *ibidem*, Deel 116, 1.ᵉ Aflevering. 1960.

4: Mythologiques: Le cru et Le cuit. Paris 1964.

LIMA, Araujo: Amazonia: A terra e o homem. Segunda edição. Série "Brasiliana" CIV. São Paulo 1937.

LINTON, Ralph: O Homem: Uma introdução à Antropologia. São Paulo 1937. (Trad. do original: The Study of Man: An Introduction, 1936.)

LIPKIND, William: *1:* Carajá Cosmography. The Journal of American Folk-lore, LIII, n.º 210, New York 1940.

2: The Carajá. Handbook of South American Indians, III, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington 1948.

LOPES, Raimundo: *1:* Les Indiens Arikêmes. XXIᵉ Congrès International des Américanistes, session de Göteborg 1924. Göteborg 1925.

2: Os Tupis do Gurupy. Actas y trabajos científicos del XXVº Congreso Internacional de Americanistas, La Plata 1932, I: Buenos Aires 1934.

LOPEZ, Emilio Mira y: Quatro gigantes da alma. 3.ª edição. Rio de Janeiro 1955.

LOUKOTKA, Čestmír: Le šeta, un nouveau dialecte tupi. Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., XXI, Paris 1929.

LOWIE, Robert: *1:* Manuel d'anthropologie culturelle. (Trad.). Paris 1936.

2: The Bororo. Handbook of South American Indians, I, Washington 1946

LUKESCH, Anton: *1:* Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern. Anthropos, LI, Freiburg/Schweiz 1956.

2: Bebgorórotí, eine mythologische Gestalt der Gorotire-Indianer. Wiener Völkerkundliche Mitteilungen, VII. Jhg., N. F., II. Wien 1959.

3: Beiträge zur Weltanschauung der Kayapó. Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses (Wien 1960), Wien 1962.

4: Die Auffassung des Mythos bei den Kayapó. Zeitschrift für Ethnologie, LXXXVIII, Heft 1, Braunschweig 1963.

5: Indianische Persönlichkeit bei dem Gé-Volk der Kayapó. Völkerkundliche Abhandlungen, I: Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas, Hannover 1964.

6: Stellung der Frau in einer indianischen Gesellschaftsordnung. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, XCV, Horn-Wien 1965.

MACDONALD, J. Frederick: Some considerations about Tupi-Guarani Kinship Structures. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia n.º 26. Belém-Pará 1965.

MACHADO, Othon Xavier de Brito: Os Carajás. Conselho Nacional de Proteção aos Índios, publicação n.º 104, Rio de Janeiro 1947.

MAGALHÃES, Amilcar A. Botelho de: *1:* Pelos sertões do Brasil. Série "Brasiliana" CXCV, São Paulo 1941.

2: Impressões da Comissão Rondon. *ibidem* CCXI. São Paulo 1942.

MAGALHÃES, Couto de: *1*: Viagem ao Araguaya, 3.ª edição. *ibidem* XXVIII. São Paulo 1934.

2: O selvagem. 3.ª edição. *ibidem* LII. São Paulo 1935.

MALCHER, José M. Gama: Índios — grau de integração na comunidade nacional — grupo lingüístico — localização. Rio de Janeiro 1964.

MARCGRAVE, Jorge: História Natural do Brasil. (Trad.) São Paulo 1942.

MARETT, R. R.: Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion. (Trad.) Stuttgart 1936.

MARTIUS, K. Fr. Ph. von: *1:* Das Naturell, die Krankheiten, das Arztthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens. Buchner's Repertorium für die Pharmacie, XXXIII, H.3 (Separata). München (1844).

2: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens. I e II. Leipzig 1867.

MATTOS, Raimundo José da Cunha: *1*: Itinerario do Rio de Janeiro ao Pará e Maranhão. I e II. Rio de Janeiro 1836.

2: Chorographia historica da Provincia de Goyaz (1824). Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, XXXVII, parte primeira, Rio de Janeiro 1874; *ibidem* XXXVIII, parte primeira, 1875.

MAYBURY-LEWIS, David: *1:* Kinship and Social Organisation in Central Brazil. Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists (Copenhagen 1956), Copenhagen 1958.

2: The Analysis of Dual Organizations. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel 116, 1.º Aflevering, 's-Gravenhage 1960.

3: Parallel Descent and the Apinayé Anomaly. Southwestern Journal of Anthropology, XVI, n.º 2, Albuquerque 1960.

4: The Savage and the Innocent. London/Cleveland/New York 1965.

5: Akwẽ-Shavante Society. Oxford 1967.

MELLO, A. da Silva: Alimentação, instinto, cultura. 2.ª edição. Rio de Janeiro 1943.

MENEZES, João Manoel de: Diario da viagem do governador D. João Manoel de Menezes, do Pará a Goyaz (1799-1800). Subsídios para a historia da Capitania de Goiaz (1756-1806). Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, LXXXIV, Rio de Janeiro 1920.

MENSAGEIRO DO SANTO ROSARIO vide MISSIONÁRIOS DOMINICANOS.

MÉTRAUX, Alfred: *1:* Migrations historiques des Tupi-Guarani. Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S., XIX, Paris 1927.

2: La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani. Paris 1928.

3: La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani. Paris 1928.

4: Observaciones sobre psicología de los indios Chiriguanos. Solar 1931. Buenos Aires 1931.

5: Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. Revista del Museo de La Plata, XXXIII, Buenos Aires 1932.

6: Myths and Tales of the Matako Indians. Etnologiska Studier, IX, Göteborg 1939.

7: Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. Acta Americana, II, México 1944.

8: Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-kran-kegn). Revista do Museu Paulista, N. S., XII, São Paulo 1960.

MÉTRAUX, Alfred and BALDUS, Herbert: The Guayakí. Handbook of South American Indians I. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington 1946.

MÉTRAUX, A., et DREYFUS-ROCHE, S.: La naissance et la première enfance chez les Indiens Cayapó du Xingú. Miscellanea P. Rivet octog. dicata, II, México 1958.

MEYER, Herrmann: *1:* Tagebuch meiner Brasilienreise 1896. Zweites Heft. Leipzig 1897.

2: Bericht über seine zweite Xingú-Expedition. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin 1900.

3: Bogen und Pfeil in Central-Brasilien. Leipzig s. a.

MILKE vide KLIMEK.

MILLIET DE SAINT-ADOLPHE, J. C. R.: Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil. Obra... transladada em portuguez do manuscripto inedito francez, com numerosas observações e adições, pelo Dr. Caetano Lopes de Moura. I e II: Pariz 1845.

MISSIONÁRIOS DOMINICANOS: *1:* Os nossos indios Cayapós e Carajás. Orgam da Catechese dos Indios na Prelazia de Conceição do Araguaya e Echo da Prelatura de Porto Nacional. Poços de Caldas 1922 e anos seguintes. Em 1933, esta revista passou a aparecer como secção do "Mensageiro do Santo Rosario" em Uberaba e Rio de Janeiro.

2: Gorotirés. Rio de Janeiro 1936.

MONTAGU, Ashley: The Natural Superiority of Women. London 1954.

MONTAIGNE, Michel de: Essais. Tome I, livre I,chapitre XXX: Des cannibales. Paris 1828. (Primeira edição: 1580)

MONTOYA, Antonio Ruiz de: *1:* Manuscripto guarani da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sôbre a primitiva catechese dos indios das Missões composto em castelhano pelo P. Antonio Ruiz de Montoya, vertido para guarani por outro padre jesuita, e agora publicado com a traducção portugueza, notas e um esbôço grammatical do abáñeê pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira. Annaes da Bibliotheca Nacional VI, Rio de Janeiro 1879. (É versão da "Conquista espiritual" cuja primeira edição apareceu em Madrid, no ano de 1639).

2: Vocabulario y Tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi. En dos partes: I. Vocabulario español-guaraní (ó tupi). II. Tesoro guarani (ó tupi)-español. Nueva edicion, Viena e Paris 1876. (Primeira edição: Madrid 1640).

MORAES, José de: Historia da Companhia de Jesus na extinta provincia do Maranhão e Pará. Rio de Janeiro 1860. (Dedicatória datada em 1759).

MOURA, Pedro de: Rio Gurupy. Boletim N.° 78, Serviço Geologico e Mineralogico, Ministerio de Agricultura. Rio de Janeiro 1936.

MÜHLMANN, Wilhelm: Rassen- und Völkerkunde. Braunschweig 1936.

MÜLLER, Franz: Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay. Anthropos, XXX, Wien 1935.

MURDOCK, George Peter: Social Structure. New York 1949.

MURPHY, Robert F.: *1:* Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society. American Anthropologist, LVII, Menasha 1956.

2: Mundurucú Religion. Berkeley and Los Angeles 1958.

MURPHY, Robert F., and QUAIN, Buell: The Trumaí Indians of Central Brazil. Monographs of the American Ethnological Society, XXIV, New York 1955.

NEEL, J. V., SALZANO, F. M., JUNQUEIRA, P. C., KEITER, F. and MAYBURY-LEWIS, D.: Studies on the Xavante Indians of the Brazilian Mato Grosso. Human Genetics, XVI, n.° 1, 1964.

NIEUHOF, Johan: Gedenkweerdige Brasiliaense Zee- en Lant-Reize. Amsterdam 1682.

NIMUENDAJÚ-UNKEL, Curt: *1:* Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní. Zeitschrift für Ethnologie XLVI, Berlin 1914.

2: Vocabularios da Lingua Geral do Brazil nos dialetos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará Pequeno e Turiwára do Rio Acará Grande, Est. do Pará. Zeitschrift für Ethnologie XLVI, Berlin 1914.

3: Sagen der Tembé-Indianer. Zeitschrift für Ethnologie XLVII, Berlin 1915.

4: Os indios Parintintin do Rio Madeira. Journal de la Société des Américanistes de Paris, N. S.., XVI, Paris 1924.

5: Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Fjärde följden. XXXI, n.º 2. Göteborg 1926.

6: Wortlisten aus Amazonien. Journal de la Société des Américanistes, N. S., XXIV, Paris 1932.

7: Idiomas indígenas del Brasil. Revista del Instituto de Etnología, II, Tucumán 1932.

8: The Apinayé. The Catholic University of America, Anthropological Series N.º 8, Washington 1939.

9: The Šerente. Los Angeles 1942

10: The Eastern Timbira. University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, 41, Berkeley e Los Angeles 1946.

11: Os Górotire. Revista do Museu Paulista, N. S., VI, São Paulo 1952.

NINO, Bernardino de: Etnografía chiriguana. La Paz 1912.

NOBREGA, Manoel da: Cartas do Brasil (1549-1560). Materiaes e achêgas para a Historia e Geographia do Brasil, n.º 2. Rio de Janeiro 1886.

NORDENSKIÖLD, Erland: *1:* Indianerleben. Leipzig 1912.

2: Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco. Göteborg 1918.

2a: Analyse Ethno-géographique de la Culture matérielle de deux tribus Indiennes du Gran Chaco. Paris 1929.

3: The Changes in the Material Culture of two Indian Tribes under the influence of new Surroundings. Comparative ethnographical studies 2. Göteborg 1920.

4: Indianer und Weisse in Nordostbolivien. Stuttgart 1922.

5: Deductions suggested by the Geographical Distribution of some Postcolumbian Words used by the Indians of S. America. Comparative ethnographical studies 5. Göteborg 1922.

6: The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia. Comparative ethnographical studies 3. Göteborg 1924.

7: Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart 1924.

Vide também FRÖDIN.

OBERG, Kalervo: Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil. Smithsonian institution, Inst. of Social Anthropology, publ. n.º 15, Washington 1953.

OLIVEIRA, Haroldo Cândido de: *1:* Sôbre os dentes dos Karajá de Santa Isabel. Revista do Museu Paulista, N. S., II. São Paulo 1948.

2: Índios e sertanejos do Araguaia. S. Paulo s. a. (1950).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de: A situação atual dos Tapirapé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia n.º 3, Belém do Pará 1959.

ORBIGNY, Alcide d': Voyage dans l'Amérique méridional, partie historique, t. III, partie 1, Paris 1844.

OTT, C. F.: Contribuição à arqueologia baiana. Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia, N.º 5, Rio de Janeiro 1944.

OTTO, Rudolf: Das Heilige. 25. Auflage. München 1936.

PALHA, Luiz: *1:* Au Brésil: en pays caraja. Les Missions Dominicaines IX, Paris 1930.

2: Au Brésil: Face à face avec les Gorotirés. Ibidem XI, 1932.

3: Au Brésil: Un Caraja m'a dit. Ibidem.

4: Au Brésil: La mystérieuse sorcellerie des Carajas. Ibidem XIV, Paris 1935.

5: Mission du Brésil: En pleine forêt vierge. Ibidem XV, Amiens 1936.

6: A lingua e as lendas dos indios karajás. A Ordem, ano XIX, vol. XXI, Rio de Janeiro 1939.

7: Ensaio de gramática e vocabulário da língua karajá. Rio de Janeiro 1942.

PARENTE, Bento Maciel: Memorial. — citado *apud* ALMEIDA *1*.

PAULA, José Maria de: Memoria sobre os botocudos do Paraná e Santa Catharina organisada pelo Serviço de Proteção aos Selvicolas. Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas (Rio de Janeiro 1922), I, Rio de Janeiro 1924.

PEQUENO DICIONÁRIO BRASILEIRO DA LÍNGUA PORTUGUÊSA, 10.ª edição, Rio de Janeiro 1960.

PEREIRA, Armando de Arruda: Diario de Viagem de São Paulo á Belém do Pará descendo o Araguaya Set.-Out. 1935. São Paulo 1935.

PEREIRA, Nunes: *1:* Bahira e suas experiencias. Belém do Pará 1940.

2: Ensaio de Etnologia Amazônica. 2a. edição. Manaus 1942.

PESSOA, Marialice Moura: O mito do dilúvio nas Américas. The Deluge Myth in the Americas, Revista do Museu Paulista, N. S. IV, São Paulo 1950.

PFOTENHAUER, J.: Die Missionen der Jesuiten in Paraguay. Gütersloh 1891. (cit. *apud* KADLETZ).

PHILIPSON, J.: *1:* Nota sôbre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani. Boletim LVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo 1946.

2: "O Parentesco tupi-guarani". Sociologia VIII, n.º 1, São Paulo 1946. (Reedição corrigida: Boletim LXIII da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo 1946).

PIERINI, Francesco: *1:* Los Guarayos de Bolivia. Anthropos III. 1908.

2: Mitologia de los Guarayos de Bolivia. Anthropos V, Wien 1910.

PIERSON, Donald: Expectativas de Comportamento. Sociologia IV, n.º 4, São Paulo 1942.

PINTO, Estevão: *1:* Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarús de Tacaratú. Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional II, Rio de Janeiro 1938.

2: Os Indígenas do Nordeste. 2.º tomo. Série "Brasiliana" 112. São Paulo 1938.

PIZA, Marcelo: Notas sobre os Caingangs. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo XXXV, São Paulo 1938.

POHL, Johann Emanuel: Reise im Innern von Brasilien. I: Wien 1832. II: Wien 1837.

POMPÍLIO, Roberto C.: Tapirapés — "chave" do Roncador. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo XL, São Paulo 1942.

PRADO, Francisco Rodrigues do: Historia dos indios Cavalleiros ou da nação Guaycurú. Revista do Instituto Historico e Geographico do Brazil I, terceira edição, Rio de Janeiro 1908. (Escrita em 1795).

PRADO, J. F. de Almeida: Primeiros povoadores do Brasil. Série "Brasiliana" 37, segunda edição, São Paulo 1939.

PREUSS, Konrad Theodor: Religion und Mythologie der Uitoto. I: Göttingen 1921. II: Göttingen 1923.

PROPHETA, Benedicto: O indigena brasileiro. Expedição entre as tribus selvagens da Ilha do Bananal e norte de Matto Grosso. Bahia 1926.

QUEVEDO, Samuel A. Lafone: Guarani Kinship Terms as Index of Social Organization. American Anthropologist XXI, N.º 4, Lancaster, Pa., 1919.

RADIN vide FRIČ.

REAL, Thomaz de Sousa Villa: Viagem de .... pelos rios Tocantins, Araguaya e Vermelho. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro XI, segunda edição, Rio de Janeiro 1891.

RECALDE, Juan Francisco: *1:* Vocábulos designativos de relações e contactos sociais, nas línguas tupí ou guaraní. Revista do Arquivo Municipal XXXIX, São Paulo 1937.

2: Estudo crítico sôbre "Têrmos tupís no português do Brasil". Ibidem XLII, São Paulo 1937.

RESTIVO, Paulo: Lexicon Hispano-Guaranicum. Stuttgart 1893.

RIBEIRO, Darcy: *1:* Religião e mitologia kadiuéu. Rio de Janeiro 1950.

2: Culturas e línguas indígenas do Brasil. Rio de Janeiro 1957.

RIBEIRO, Darcy e RIBEIRO, Berta G.: Arte plumária dos índios Kaapor. Rio de Janeiro 1957.

RIBEIRO, Francisco de Paula: Roteiro da viagem que fez o capitão . . . ás fronteiras da capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro X, segunda edição, Rio de Janeiro 1870.

RICE, F. John Duval: A pacificação e identificação das afinidades linguísticas da tribu Urubú dos Estados de Pará e Maranhão. Journal de la Société des Américanistes, N. S., XXII, Paris 1930.

RIVET, P.: *1:* Les Indiens Canoeiros. Journal de la Société des Américanistes, N. S., XVI, Paris 1924.

2: As origens do homem americano. Tradução de Paulo Duarte. São Paulo 1948.

ROBERTS, F. J. and SYMES, S. P.: Vocabulary of the Guajajara Dialect. Journal de la Société des Américanistes, N. S., XXVIII, Paris 1936.

RODRIGUES, João Barbosa: 1: Relatorio sobre o rio Capim. Rio de Janeiro 1875.

2: Poranduba Amazonense ou Kochiyma uára porandúb. Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro XIV, Rio de Janeiro 1890.

ROQUETTE-PINTO, E.: Rondonia. 3.ª ed.. Série "Brasiliana" XXXIX, S. Paulo 1935.

ROTH, WALTER E.: Some Technological Notes from the Pomeroon District, British Guiana. Part II. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, XL, London 1910.

RYDÉN, Stig: *1:* Skalpierung bei den Tobaindianern. Etnologiska Studier, I. Göteborg 1935.

2: Archaeological Researches in the Department of La Candelaria. *ibidem,* III, Göteborg 1936.

SAINT-HILAIRE, Auguste de: Voyage aux sources du Rio de S. Francisco et dans la Province de Goyaz, I: Paris 1847; II: Paris 1848.

SALAR, Antonio: En visite chez les Indiens Tapirapés. Les Missions Dominicaines, IV, Amiens 1925.

SALVADOR, Vicente do: Historia do Brasil. Rio de Janeiro 1887. (Escrita em 1627).

SCHADEN, Egon: *1:* A origem e a posse do fogo na mitologia guaraní. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo 1954), I, São Paulo 1955.

2: Aspectos fundamentais da cultura guaraní. 2.ª edição. São Paulo 1962.

SCHADEN, Francisco S. G.: Notas sobre a localidade de São Bonifácio. Florianópolis 1940.

SCHMIDT, Max: *1:* Ableitung südamerikanischer Geflechtmuster aus der Technik des Flechtens. Zeitschrift für Ethnologie, XXXVI, Berlin 1904.

2: Indianerstudien in Zentralbrasilien. Berlin 1905.

3: Das Haus im Xingú-Quellgebiet. Festschrift Eduard Seler. Stuttgart 1922.

4: Los Bakairí. Revista do Museu Paulista, N. S., I, São Paulo 1947.

SCHMIDT, W.: Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika. Zeitschrift für Ethnologie, XLV, Berlin 1913.

SCHRÖDER, Dominik: Zur Struktur des Schamanismus. Anthropos, L, Freiburg, Schweiz, 1955.

SCHULTZ, Harald: *1:* Como as moléstias vieram ao mundo. Revista do Arquivo Municipal. CXXXVI, São Paulo 1950.

2: Ligeiras notas sôbre os Makú do Paraná Boá-Boá. Revista do Museu Paulista, N. S., XI, São Paulo 1959.

3: Hombu. Urwaldleben der brasilianischen Indianer. Stuttgart 1962.

4: The Waurá. National Geographic Magazine, CXXIX, n.º 1, Washington 1966.

SCHULZ-KAMPFHENKEL: Rätsel der Urwaldhölle. Berlin 1938.

SHAPIRO, Judith R.: Tapirapé Kinship. (manuscrito 1967).

SILVA, Fernando Altenfelder: Mudança cultural dos Terena. Revista do Museu Paulista, N. S., III, São Paulo 1949.

SILVA, Hermano Ribeiro da: Nos sertões do Araguaia. São Paulo 1935.

SILVA, João Vito Vieira da: Alguns apontamentos da viagem feita por terra desta côrte á cidade do Cuyabá. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, XXXV, parte primeira, Rio de Janeiro 1872.

SILVEIRA, João de Godois Pinto da: Informação. (Cit. *apud* ALENCASTRE).

SNETHLAGE, Emilie: *1:* Zur Ethnographie der Chipaya und Curuahé. Zeitschrift für Ethnologie, XLII, Berlin 1910.

2: Die Indianerstämme am mittleren Xingú. *ibidem*, LII/LIII, Berlin 1921.

SOUSA, Gabriel Soares de: Tratado descriptivo do Brasil em 1587. 3.ª edição. Série "Brasiliana" CXVII. São Paulo 1938.

SOUSA, Luiz Antonio da Silva e: Memoria sobre o descobrimento, governo, população e cousas mais notaveis da capitania de Goyaz. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro XII, segunda edição, Rio de Janeiro 1874.

SOUSA, Pero Lopes de: Naveguaçam q̃ fez pº lopez de sousa no descobrimento da costa do Brasil. Historia da colonização portugueza do Brasil III, Porto 1924.

SOUZA, Bernardino José de: Dicionário da Terra e da Gente do Brasil. Série "Brasiliana" 164. São Paulo 1939.

SOUZA, Francisco Bernardino de: Commissão do Madeira. — Pará e Amazonas. 1.ª parte: Rio de Janeiro 1874. 2.ª e 3.ª parte: Rio de Janeiro 1875.

SOUZA, Lincoln de: Entre os Xavantes do Roncador. Rio de Janeiro 1952.

SOUZA, Maciel de: O "bari", o médico-feiticeiro dos "boróros". Actas Ciba, ano VIII, n.º 12. Rio de Janeiro 1941.

SPINOLA, Aristides de Sousa: Artigo publicado em JARDIM.

SPIX, Joh. Bapt. von, e MARTIUS, C. FR. Phil. von: Reise in Brasilien, III, München 1831.

STADEN, Hans: Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen. Faksimile-Wiedergabe nach der Erstausgabe "Marpurg uff Fastnacht 1557" mit einer Begleitschrift (zweite vermehrte Auflage) von Richard N. WEGNER. Frankfurt a. M. 1927.

STEERE, Joseph Beal: Narrative of a visit to Indian Tribes of the Purus River, Brazil. Annual Report of the Smithsonian Institution, 1901. Washington 1903.

STEINEN, Karl von den: *1:* Durch Central-Brasilien. Leipzig 1886.

2: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin 1894.

3: "Plejaden" und "Jahr" bei Indianern des nordöstlichen Südamerika. Globus LXV, n.º 15. Braunschweig 1894.

STEWARD, Julian H.: *1:* Culture Areas of the Tropical Forests. Handbook of South American Indians, III, Washington 1948.

2: South American Cultures: An Interpretative Summary. *ibidem*, V, 1949.

STRADELLI, Conde Ermano: Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua miri e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua. Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo CIV, vol. 158 (2.º de 1928), Rio de Janeiro 1929.

STREHLE, Hermann: Mienen, Gesten und Gebärden. München/Basel 1954.

Symes vide Roberts.

Szaffka, Tihamér: Sôbre construções navais duma tribu de índios desconhecidos do rio das Mortes. Revista do Arquivo Municipal LXXXVII, São Paulo 1942.

Tapie, Marie H.: Chez les peaux-rouges. Feuilles de route d'un missionaire dans le Brésil inconnu. Paris 1926.

Taunay, Afonso de E.: Historia Geral das Bandeiras Paulistas, I, São Paulo 1924.

Thevet, André: *1:* Les singularitez de la France antarctique (1558). Nouvelle édition avec notes et commentaires par Paul Gaffarel. Paris 1878.

2: La Cosmographie universelle, Paris, 1575, (cit. *apud* Métraux *3*).

Thomsen, Thomas: Albert Eckhout. Kopenhagen 1938.

Thurnwald, Richard: Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln. Leipzig 1913.

Tocantins, Antonio Manoel Gonçalves: Estudos sobre a tribu "Mundurucú". Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro XL, parte segunda, Rio de Janeiro 1877.

Vários Autores: Indians of Brazil in the Twentieth Century. Washington 1967.

Vários autores: S. P. I. 1953, (Rio de Janeiro) 1953; S. P. I. 1954. Rio de Janeiro 1955.

Vasconcellos, Simão de: Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil (Lisboa 1663). Segunda edição, I e II: Lisboa 1865.

Vazconcellos, Jozé d'Almeida: Carta a Martinho de Mello e Castro, datada em Villa Bôa, 10 de Dezembro de 1774. Subsidios para a historia da Capitania de Goiaz (1756-1806). Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro LXXXIV, Rio de Janeiro 1920.

Vieira, Antonio: Cartas do Padre . . . . . , coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo. Biblioteca de escritores portugueses, série C. I: Coimbra 1925. II: Coimbra 1926. III: Coimbra 1928.

Vieira, Carlos Octaviano da C.: Nomes vulgares de aves do Brasil. Revista do Museu Paulista XX, São Paulo 1936.

Vedder, H.: Die Bergdama. Hamburg 1923.

Vocabulário na Lingua Brasilica vide Anônimo.

Wacker, Leonh.: Über die Heilwirkung der Erden und das Erdessen der Naturvölker, Münchener medizinische Wochenschrift, 82. Jg., Nr. 32. München 1935.

Wagley, Charles: *1:* O estado de êxtase do pagé tupí. Sociologia IV, N.º 3. São Paulo 1942.

2: Os efeitos do despovoamento sobre a organização social entre os índios Tapirapé. Sociologia IV, n.º 4. São Paulo 1942. (Tradução com correções do original publicado em Transactions of The New York Academy of Sciences, Ser. II, vol. 3, n.º 1, 1940).

3: Notas sôbre aculturação entre os Guajajara. Boletim do Museu Nacional, nova série. Antropologia, n.º 2, Rio de Janeiro 1943.

4: Xamanismo tapirapé. Boletim do Museu Nacional, nova série, Antropologia, n.º 3, Rio de Janeiro 1943.

5: Um Tapirapé atinge a maioridade. Revista do Museu Nacional, Ano I, N.º 3, Rio de Janeiro 1945.

6: World View of the Tapirape Indians. The Journal of American Folk-Lore, vol. 53, n.º 210, New York 1940.

7: Cultural Influences on Population: A Comparison of two Tupí Tribes. Revista do Museu Paulista, Nova Série, V, São Paulo 1951.

8: Tapirapé Social and Culture Change, 1940-1953. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (1954), I, São Paulo 1955.

9: Champukwi of the Village of the Tapirs. *in*: Casagrande: In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists. New York 1960.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo: *1:* O parentesco tupi-guarani. Boletim do Museu Nacional, nova série, Antropologia, n.° 6, Rio de Janeiro 1946.

2: O parentesco tupi-guarani. (Considerações à margem de uma crítica). Sociologia VIII, n.° 4, São Paulo 1946.

3: The Tapirapé. Handbook of South American Indians III. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143. Washington 1948.

4: The Tenetehara Indians of Brazil. New York 1949.

5: Os índios Tenetehara. Rio de Janeiro 1961.

WASSÉN, Henry: *1:* The Frog-Motive among the South American Indians. Ornamental Studies. Anthropos XXIX. Wien 1934.

2: The Frog in Indian Mythology and Imaginative World. Ibidem.

WATSON, Virginia Drew: Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá. Sociologia VI, n.° 1. São Paulo 1944.

WEGNER, Richard N.: *1:* Zum Sonnentor durch altes Indianerland. Darmstadt 1931.

2: Indianer-Rassen und vergangene Kulturen. Stuttgart 1934.

3: vide STADEN

WIED-NEUWIED, Maximilian Prinz zu: Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817. I: Frankfurt a. M. 1820. II: Frankfurt a. M. 1821.

WILLEMS vide BALDUS.

WUSTMANN, Erich: Karajá. Indianer vom Rio Araguaia. Radebeul 1959.

ZERRIES, Otto: *1:* Wild- und Buschgeister in Südamerika. Wiesbaden 1954.

2: Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens. *in:* Religionen der Menschheit, VII, Stuttgart 1961.

3: Dualorganisation und Weltbild bei brasilianischen Indianern. Staden-Jahrbuch XI/XII, São Paulo 1963/64.

NOTA: A "Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro" é citada com êste seu nome atual também ao tratar-se de tomos antigos que apareceram sob títulos mais ou menos variados ("Revista trimensal de Historia e Geographia", etc.).

Índice de assuntos e glossário

Índice de tribos

Índice de autores

Índice das fotografias

Fots. 6, 17, 18, 21-23, 25-28, 31, 34, 45-47, 49, 51a, 60, 69, 72-73: G. M. — Göteborgs Etnografiska Museet.
Fots. 39-41, 51b-52, 57-58, 67-68, 70-71: M. P. — Museu Paulista (Antônio Macedo).
Fots. 14-15, 29, 33, 37-38, 44, 53-54: frei Pedro Secondy, O. P.
Fot. 59: Mário Baldi.
Fot. 5: Rev. F. Kegel.
Fots. 1-4, 7-13, 16, 19-20, 24, 30, 32, 35-36, 42-43, 48, 50, 55-56, 61-66, 74-80: Herbert Baldus.

Índice das figuras e mapas

FIGURAS

Figs. 2-5, 8-9: M. P. — Museu Paulista (Francisco Garcia).
Figs. 13-25, 27-28: G. M. — Göteborgs Etnografiska Museet.
Fig. 26: L. Althausen.

MAPAS

BRASILIANA

(Série Grande Formato)

Direção de AMÉRICO JACOBINA LACOMBE

A Série "BRASILIANA" que, lançada há quase quarenta anos, já ultrapassou o trecentésimo quadragésimo volume, é a maior, mais vasta e mais completa biblioteca de estudos brasileiros. O êxito invulgar que devemos à simpatia com que o público acolheu essa iniciativa e ao apoio franco e generoso que nos trouxeram os aplausos de uns e a colaboração valiosa de outros, nos animou a ampliar o plano primitivo, criando na Série "BRASILIANA" uma secção especial de obras em grande formato, destinada a abrigar certos livros que, pelo número e pela importância das gravuras, seriam sacrificados em volumes de menores dimensões.

VOLUMES PUBLICADOS:

Vol. 1 — MAXIMILIANO — Príncipe de Wied Neuwied: *Viagem ao Brasil* — Tradução de Edgard Süssekind de Mendonça e Flávio Pope de Figueiredo. Refundida e anotada por Oliverio Pinto. Edição ilustrada.

Vol. 2 — Dr. MAX SCHMIDT: *Estudos de Etnologia Brasileira*. Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901. Seus resultados etnológicos — Tradução direta do alemão de Catarina Baratz Canabrava. Ilustrado.

Vol. 3 — KARL VON DEN STEINEN: *O Brasil Central*. Expedição em 1884 para exploração do Rio Xingu — Tradução e notas de Catarina Baratz Canabrava. Ilustrado.

Vol. 4 — Padre ANTÔNIO COLBACCHINI: *Os Bororos Orientais* (Orarimugadoge). Contribuição da Missão Salesiana de Mato Grosso ao estudo de Etnografia Brasileira — Edição profusamente ilustrada.

Vol. 5 — PAUL LE COINTE: *O Estado do Pará*. A terra, o ar e a água. Estudo da fauna, flora e minerais. Ilustrado.

Vol. 6 — GASTÃO CRULS: *Hiléia Amazônica* — Edição ilustrada.

Vol. 7 — J. F. DE ALMEIDA PRADO: *Tomas Ender* (Pintor austríaco na Côrte de D. João VI no Rio de Janeiro) — Ilustrado.

Vol. 8 — MARIA GRAHAM: *Diário de Uma Viagem ao Brasil*, e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823 — Tradução e notas de Américo Jacobina Lacombe. Ilustrado.

Vol. 9 — LYCURGO SANTOS FILHO: *Uma Comunidade Rural do Brasil Antigo* (Aspectos da vida patriarcal no Sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX). Ilustrado.

Vol. 10 — ROBERTO C. SIMONSEN: *História Econômica do Brasil* — Sexta edição. Ilustrado.

Vol. 11 — JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES: *Teoria da História do Brasil* — Terceira edição, revista. Ilustrado.

Vol. 12 — RAYMUNDO MAGALHÃES JÚNIOR: *Deodoro, a espada contra o Império* — Em dois volumes ilustrados.

Vol. 13 — CARLOS RIZZINI: *Hipólito da Costa e o Correio Braziliense* — Estudo biográfico do patriarca da imprensa brasileira. Edição ilustrada.

Vol. 14 — AROLDO DE AZEVEDO (org.) e outros: *A Cidade de São Paulo* (estudos de Geografia Urbana) — Edição em quatro volumes, profusamente ilustrada.

Vol. 15 — BERNARDINO JOSÉ DE SOUZA: *Ciclo do carro de bois no Brasil* — Edição ilustrada.

Vol. 16 — LUÍS AMARAL: *História Geral da Agricultura Brasileira*. Em dois volumes.

Vol. 17 — HERBERT BALDUS: *Tapirapé — tribo tupí no Brasil Central*. Edição ilustrada.

Vol. 18 — J. PANDIÁ CALÓGERAS: *A política monetária do Brasil*.

Vol. 19 — BERNARDINO JOSÉ DE SOUZA: *Dicionário da terra e da gente do Brasil*.

Vol. 20 — JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES: *A pesquisa histórica no Brasil*. Segunda edição, revista.

★

edições da
COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639 — SÃO PAULO 2, SP

HERBERT
BALDUS

TAPIRAPÉ

Tribo tupí
no Brasil
Central

"BRASILIANA"

Série

GRANDE FORMATO

Volume 17

COMPANHIA
EDITORA
NACIONAL

SÃO PAULO

São Paulo Editora S. A. imprimiu